1 经 典 与 解 释

jingdian yu jieshi de zhangli

经典与解释的张力

■ 主 编/刘小枫 陈少明

王中江：经典的条件：以早期儒家经典的形成为例
景海峰：儒家诠释学的三个时代
坎特：施特劳斯与当代解释学
施特劳斯：耶路撒冷与雅典
刘小枫：圣人的虚静——臆说梵澄的《老子臆说》

上海三联书店



经典与解释的张力

经　典　与　解　释


ISBN7-5426-1787-7
9 787542 617873 >

定价: 40.00元

经　典　与　解　释



经典与解释的张力

■主 编/刘小枫 陈少明

上海三联书店

图书在版编目(CIP)数据

经典与解释的张力/刘小枫,陈少明主编.
—上海:上海三联书店,2003.
ISBN 7-5426-1787-7

Ⅰ.经… Ⅱ.①刘…②陈… Ⅲ.①儒家—研究—文集②中世纪哲学—研究—西方国家—文集 Ⅳ.①B222.05-53②B503-53

中国版本图书馆CIP数据核字(2003)第034448号

经典与解释的张力

主　　编/刘小枫　陈少明

责任编辑/倪为国　艾　庆
装帧设计/人之初工作室
责任校对/张大伟

出版发行/上海三联书店
(200235)中国上海市钦州南路81号
http://www.sanlianc.com
E-mail:sanlianc@online.sh.cn
印　　刷/华东师范大学印刷厂

版　　次/2003年10月第1版
印　　次/2003年10月第1次印刷
开　　本/635×940　1/16
字　　数/330千字
印　　张/23.75
印　　数/1-4100

ISBN7-5426-1787-7
C·39　　定价:40.00元

西方的启蒙思潮不仅横扫了中国的学术统绪，也终结了西方的古典时代。然而，随着21世纪的来临，启蒙思潮也免不了遭遇被自己的西方子孙横扫的命运。“道术为天下裂”，无论西方还是中国学界，学问因与社会生活的变迁相适应已然支离破碎。世纪之交，新思潮、新学说风起云涌，惶然心态，千姿百态。

科学与学问既不应浑然不分，亦不可渐行渐远，一者关乎种种解救时弊、整顿现实生活的实用知识，一者关涉个体乃至国家的精神教养。学问的资源不在现代以来不断推陈出新的科学原理，而在冲和古秀的历代经典。如今，无论西学、中学均面临如下抉择：要么追随现代之后学彻底破碎古典学问，要么修复古典学园、重新整顿精神教养。

"经典与解释"原为中山大学哲学系三年前出版的一部文集的书名，如今我们决意将书名变成学问的方向。重拾中西方古典学问坠绪，不仅因为现代性问题迫使学问回味古典智慧，更因为古典学问关乎亘古不移的人世问题。古学经典需要解释，解释是涵养精神的活动，也是思想取向的抉择：Errare, mehecule, malo cum Platone, qaum cum istis vera sentire（宁可跟随柏拉图犯错，也不与那伙人一起正确——西塞罗语）。举凡疏证诠解中国古学经典、移译西学整理旧故的晚近成果，不外乎愿与中西方古典大智慧一起思想，以期寻回精神的涵养，不负教书育人的人类亘古基业。

中山大学中国哲学研究所

中山大学比较宗教研究所

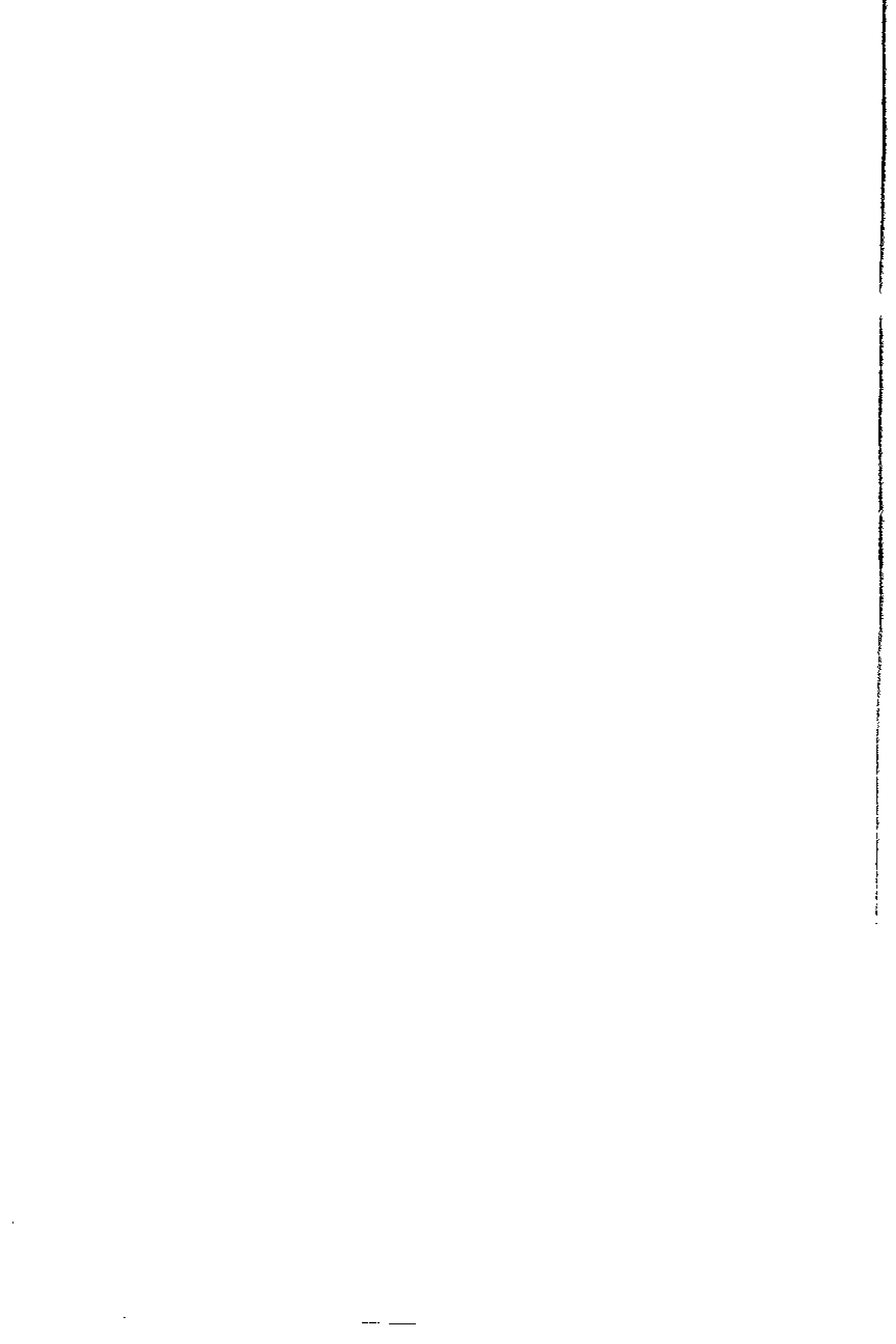
论题 经典与解释的张力

古典文本研究

思想史发微

书　评

论题　经典与解释的张力



经典的条件：以早期儒家经典的形成为例*

王中江

一

我想从并非毫不相干的"信息"同"经典"的关系谈起。我们的时代被描述为"信息时代"（也被称之为"知识爆炸"时代），它意味着我们不仅时刻能迅速获取大量信息，而且也意味着我们所获信息的迅速更替。"网络"是目前最典型的例子。以分秒计算的（"即时性"概念甚至都不足以说明它的快捷）"网络信息"的粘贴和更替，在人类社会中所产生的一个影响是迅速同质化和同质化的不断复制。我们要谈论的"经典"，情形如何呢？"经典"是天才大脑艰苦创造的结晶，它恰恰是一种恒久性的精神存在，在不断经受时间的考验中，它耐心地开启异质性的世界。信息时代的状态（当然不要说是"市场"）是与经典所需要的不懈静观和沉思精神不合拍的，这也正是我们的时代难以产生经典的因素之一。如果说"信息时代"就是"经典危机"时代，人们也许不会感到惊讶。

在此，我们无意对经典作出严格定

* 本文系作者提交"什么是经典？"学术研讨会（广州中山大学，2001 年 12 月）论文。

义。就其一般性来说，它是能够引起持续震撼力的那一类伟大的著作，最能体现人类"原创性"的东西基本上都凝结到了经典之中。经典普遍存在于人类几种伟大的文明中，它是一种"特殊"的贵优"珍品"，而且是不朽的。

"经典"是天才大脑艰苦创造的结晶，它恰恰是一种恒久性的精神存在，在不断经受时间的考验中，它耐心地开启异质性的世界。

在比较广泛的意义之下，"经典"可以划分为一些不同的类型。这里，我们关心的是与我们下列讨论有关的一种类型的经典。这种类型的经典，大概相当于 Bible 或 Holy Scripture，而不是 Classics，在传统社会中，保证着世界观、真理观和价值观的统一，并获得了正统性的地位，因此可以称之为"神圣型经典"或"宗教型经典"。用来说明经典的条件而被我们作为个案的儒家经典，主要就属于这种类型的经典。中国是世界上几大文明体系中较早形成了经典传统并由"经典"引导的文明和文化。儒家经典及其围绕它们而形成的经学，最为体系化、规模化和符号化，谁要说中国最具有"经典传统"和经典解释传统，我不会表示不同意见。我们所说的早期儒家经典，是指《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》这六部典籍，它们一般被称之为"六经"。本文从儒家这"六部"书籍的经典化过程这一特殊的视角，试图对经典的条件这个一般性的问题提供某种一般性的理解。

在比较广泛的意义之下，"经典"可以划分为一些不同的类型。

照我们的看法，"六经"的"大部分"文本及其教授，在孔子之前已经有了或长或短时期的演变，并且基本成型。

二

我们从不能回避的"六经"的书写、汇集、

编纂、定型这一既非常复杂又论辩不已的问题谈起，不过这里只能简略地谈谈。在文字形成之前，口口相传无疑是保存知识经验、价值信念等历史记忆和传统的最重要方式。文字产生之后，记载和书籍就具有了口口相传所不具有的优越性(虽然口口相传仍然是保存传统的一种方式)。中国文字和书写传统起源很早，以记事记言为主要职能的史官，也具有悠久的传统。[①] 说到早期儒家的六部典籍，可以肯定，它们并非一时一地一人的产物，它本身就是一个不断书写、编纂、汇集和逐渐定型的过程。传统的一种说法(如今文学派、皮锡瑞等)是，"六经"出自孔子，或者至少与孔子有密切的关系(如司马迁)；与此相左的说法是，"六经"与孔子无关，它们只是古代的史料(如古文经学)，或者像章学诚所说"六经皆史"，"六经"原本只是先王之政典。[②] 照我们的看法，"六经"的"大部分"文本及其教授，在孔子之前已经有了或长或短时期的演变，并且基本成型，如，《国语·楚语》记载楚庄王问申叔时(申公)教太子箴事，申叔时的回答是"教之《诗》"、"教之《礼》"和"教之《乐》"等。庄王在位时间，是从公元前613年至公元前591年，太子箴共工590年即位，孔子在40年之后的551年诞生，这说明典籍的传授和教化传统，在孔子之前已经形成。《礼记·经解》记载孔子的话说"入其国，其教可知也"，所说的"教"应该就是指这一经典传授和教化传统。对春秋之后礼乐崩坏、斯文萎靡具有沉重忧患意识的孔子，把继承和复兴周文化和周礼作为自己的使命。孔子作为通常所说的中国第一个创办私人教育的教育家，以"《诗》、《书》、《礼》、《乐》教"所拥

---

① 这一点即使是非汉学专家的韦伯也说对了："直到近代，吠陀教育(Wedische Bildung)仍然是口口相传；它断然拒绝以文字将传统固定下来，而职业巫师的所有行会式的技艺(alle zunftmaßige Kunst)却与此相反，惯于以文字将传统固定下来。在中国，举凡礼仪之书、历表、史书的撰写，都可以追溯到史前时代。甚至在最古老的传说里，古老的文字也被看作为有魔力的东西，而精通它们的人被视为具有魔力的神性的代表者。"相比之下，Von Rosthorn 的说法完全是不正确的。他相信中国神圣经典一直是以口耳相传到汉代的。对此，韦伯虽然作了谦虚性的存疑，但他坚持相信："至少编年史是不可能以口头传说为基础的，而且，正如日蚀的复算所表明的，史事编年可追溯到公元前2000年。……严格的口头流传的原则，几乎在世界各处都只适用于神性的启示以及对这些启示的神性的诠释，而不适用于诗歌与教学论(Didaktik)。"(韦伯：《儒教与道教》，第128—129页，江苏人民出版社，1993年)

② 有关孔子与六经的关系，请参周予同的《"六经"与孔子的关系问题》，载《周予同经学史论著选集》，上海人民出版社，1996年。

有的大量弟子,"身通六艺者七十有二人"。[①]孔子所教授的典籍,就是在他之前已基本形成的"六部"典籍。但是,"六经"与孔子仍然具有密切的关系,单就他教授和保持典籍的传承这一意义上说,他就具有独一无二的重要性。如《庄子·天道篇》记载了他往见老子求"西藏于周室"的事迹。司马迁认为孔子根据史记作《春秋》,"论次"《诗》、《书》,"修起"《礼》、《乐》,序《易》,并认为"中国言'六艺'者折中于夫子",从中至少可以看出孔子与"六经"传承的密切的关系。

在六部典籍中,《书》的形成、不同传本和篇目真伪引起的争论最为激烈。但合理的推测是,包括了《虞夏书》、《商书》和《周书》的《书》,都经历了很长时期的变化过程,即使不相信传说的《书》有三千多篇,也可以说是比较多的。孔子之时,《书》已经佚失了不少。据帛书《要》记载,孔子尝言"《尚书》多于(阏)矣,《周易》未失也,且又(有)古之遗言焉"。[②]今本《尚书》,当是原《书》的部分传本,这从先秦引用的不在今本之内的逸《书》、逸《周书》也可看出。[③] 在此只需强调一下《书》是经过很长时期的演变过程而形成的就够了。《诗》的汇集和编纂,虽然没有《书》所经历的时间

---

① 参见《史记·孔子世家》。

② 见《道家文化研究》第三辑("马王堆帛书专号"),上海古籍出版社,1993年,第434页。

③ 请参阅陈梦家的《尚书通论》,河北教育出版社,2000年;杨宽的《论〈逸周书〉》,载《西周史》,上海人民出版社,1999年。

长，但以周初和春秋初为上下时限，也历时五百多年，它是通过采诗官的采集和公卿列士的献诗逐渐汇集和编纂而成的，孔子之前《诗》的数量也许并不确定，孔子"论次"《诗》，可能是对《诗》进行了某种选择取舍和编排。但《诗》教传统，由来已久。孔子儒家对这一传统的承继和发展，集中体现在对《诗》的传授、阐发和运用上。被题为《孔子诗论》的战国楚竹书，[①]是先秦儒家传《诗》系谱中一个非常重要的部分，它是迄今我们所看到的先秦儒家述《诗》的既是"第一个"又是"比较完整"的文本，他的重见阳光，使我们有幸认识到先秦儒家论诗的"更具体"、"更多"的面貌，使我们重新恢复了先秦孔子授《诗》和弟子记说的历史记忆。他不仅与通行的《毛诗》形成了对比，而且无疑也与既存的先秦儒家《诗》论构成了比较关系。根据研究，我们倾向于认为，此一记载有孔子论诗内容的作品是出自子夏，可题为子夏《诗记》。[②] 《易》的形成和传承也有很久的历史。记载中的夏曰《连山》、商曰《归藏》、周曰《周易》，由于前两者没有保留传世，且没有可靠的证据，其真实性一直受到人们的怀疑。《归藏》的出土，确证了古文献记载的真实性。后来作为古经的《周易》，大致在西周已经形成。所谓文王从已有的"八卦"中推演出六十四卦，所谓卦辞、爻辞亦是文王所作，或认为爻辞出自周公，大致可信。《易传》可以说是出自孔子及其弟子之手。《易大传》引用许多孔子的话这一事实，不能以"假托"一语一笔勾销。《周易》也是占筮之书，它与《连山》和《归藏》有所联系是自然的。但它与注重"象数"和筮占的《归藏》有所不同，而是慢慢发展出了"演德"和"义理"的传统。到了孔子儒家，这就成为主流。对文献中"加我数年，五十以学易，可以无大过矣"、[③]"读《易》，韦编三绝"、"假我数年，若是，我与《易》则彬彬矣"[④]等记载，一些研究者往往疑而不信。但帛书《二三子问》、《易之义》特别是《要》，证明了孔子晚年喜爱并研究《易》的真实性。[⑤] 孔子

---

① 参见马承源主编的《上海博物馆藏战国楚竹书》(一)，上海古籍出版社，2001年。

② 笔者撰有《儒家〈诗〉教系谱新知见：孔子授〈诗〉与弟子"记说"》。

③ 《论语·述而》。

④ 《史记·孔子世家》。《论语·述而》载："子曰：加我数年，五十以学易，可以无大过矣。"

⑤ 《要》载："夫子老而好易，居则在席，行则在囊。"见《道家文化研究》第三辑，上海古籍出版社，1993年，第434页。

对《易》的浓厚兴趣，不在筮占本身，而是通过筮占推阐德义。① 《易》本以占筮的方式预测吉凶，但春秋时期强调吉凶由人说（也就是由人的德性和德行决定）。② 孔子不重"占筮"而重德义，扩展了这一传统。③ 《荀子·大略篇》亦载"善为易者不占"。这表明，在孔子之前，以筮占为主的《易》，经过演变已大致定型。作为古经后称之为《礼仪》的《礼》，如果说主要是成于西周或接受作者是周公的说法，那么到孔子之时，也经过了很久的传承。《礼》对夏商之礼当有所沿袭，但也许正如孔子所说已难求证。④ 我们倾向于相信本有《乐》经，正因为这样，先秦才有《乐》经与其他五经往往相提并论的情形。《礼记》有《乐记》，《荀子》有《乐论篇》，《史记》有《乐书》，广义上可以说都是对《乐》的传述。根据西周的"礼乐"传统，《乐》的出现也不会太晚。旧说孔子因鲁史而作《春秋》，《孟子》一书中几处都认为孔子作《春秋》，《史记》也如此记载。但如果根据《左传·昭公二年》所载的"观书于大史氏，见《易·象》与鲁《春秋》"和《国

孔子对《易》的浓厚兴趣，不在筮占本身，而是通过筮占推阐德义。

儒家"六经"本不称"经"，"六经"被称之为"经"，本身就经历了一个演变的过程。

① 《要》载："子赣曰：'夫子亦信其筮乎？'子曰：'吾百占而七十当，唯周梁山之占也，亦必从其多者而已矣。'子曰：'《易》，我复其祝卜矣，我观其德义耳也。'"见同上书。

② 参阅朱伯崑的《易学哲学史》上册，北京大学出版社，1989年，第22—31页。

③ 《论语·子路》载："子曰：'南人有言曰：人而无恒，不可以作巫医。善夫！''不恒其德，或承之羞'，子曰：'不占而已矣。'"

④ 《论语·八佾》载："夏礼吾能言之，杞不足证也；殷礼吾能言之，宋不足证也。文献不足故也。"

语·楚语》所说的"教之《春秋》"，那么孔子就不可能作《春秋》。在孔子之前，《春秋》当基本成型，孔子对《春秋》可能只是作了某种加工。

总之，"六经"是经历很长时间的书写、记载、汇集、编纂和传承而逐渐定型的，经典的传统，恰恰又是漫长传统之下的产物。

三

上面对"六经"的书写、汇集、编纂和定型等过程非常粗略的讨论，只是为我们理解经典的条件提供了一个向度。儒家典籍的经典化还包括着与此相联系的其他一些重要过程。现在我们简要看一看经典名称的演变。

现在一般所说的"经典"，[①]在中国传统经学中主要称之为"经"。众所周知，儒家"六经"本不称"经"，"六经"被称之为"经"，本身就经历了一个演变的过程。[②] 大致而言，应是先称之为"书"，继之称为"典"，再后则主要称之为"经"。"书"的本义是"著"、"记"和"写"，《说文》解释为"箸"（箸通著），《广雅·释名》解释为"记"。《释名·释书契》云："书，庶也。纪庶物也。亦言著也。著之简纸，永不灭也。"《墨子》中有"书之于策"、"书之竹帛"、"书子竹帛"、"书其事于竹帛"等说法，"书"的意思皆为记载和著录。记载和著录的主要对象和内容是帝王的言行，如《左传·庄公九年》载："君举必书"。具有记载和著录资格的是"史官"，他们专门担当着记言记事的职责，《左传·襄公十四年》载："史为书，瞽为诗，工诵箴谏，大夫规诲，士传言，庶人谤，商旅于市，百工献艺。故《夏书》曰：'遒人以木铎徇于路，官师相规，工执艺沈谏。'"《国语·楚语上》亦载："地有高下，天有晦明，……辨之以名，书之以

① 当然，"经典"一词古已有之，且与"经"名接近，《汉书·孙宝传》载："尚犹有不相说，著于经典，两不相损。"陆德明《经典释文》所说的"经典"，包括了儒家的主要"经"，也包括《老子》和《庄子》。

② 照章学诚所说，"六经"原来都只是记载先王政教典章制度的史实，它是史也是事。参阅章学诚的《文史通义》上，中华书局，1985年。王葆玹提出了先秦从"典"到"经"的演变线索。参阅《今古文经学新论》，中国社会科学出版社，1997年，第31—34页。

文，道之以言。”又载：“临事有瞽史之导，宴居有师工之诵。史不失书，矇不失诵。”从“书”的记载义中引申出记载下来的东西，即“书籍”。《左传·襄公十年》载：“子孔当国，为载书，以位序，听政辟。大夫、诸司、门子弗顺，将诛之。子产止之，请为之焚书。子孔不可，曰：‘为书以定国，众怒而焚之，是众为政也，国不亦难乎？’子产曰：‘众怒难犯，专欲难成，合二难以安国，危之道也。不如焚书以安众，子得所欲，众亦得安，不亦可乎？专欲无成，犯众兴祸，子必从之。’乃焚书于仓门之外，众而后定。”其中所说的“书”，就是指“书籍”。①《后汉书·许慎说文解字序》区分“文”、“字”、“书”说：“黄帝之史仓颉，初造书契。依类象形，故谓之文。其后形声相益，即谓之字，著于竹帛谓之书。书，如也。”上古主要限于政教的书籍虽然有限，但除了传说中的《三坟》、《五典》、《八索》、《九丘》等外，当还有其他许多书且后来佚失了。“书”就是它们的共名。作为“六经”之一的《书》，直接以“书”作为“书名”。其所谓“书”，恰当的解释自然是“记载”而不是“书籍”。《虞书》、《夏书》、《商书》和《周书》等所谓的“书”，皆同此义。《书》作为“书籍”，仍只是上古“书籍”的一种。如果说《书》之“书”，即是“书籍”之“书”，其义颇为费

把书籍中的一部分书突出出来加以强调的意识，应该是书籍数量有了一定增加之后的事。

称“书”和“典籍”为“经”，称六部典籍为“六经”，开始于战国时代。

① 对《易传》“上古结绳而治，后世圣人，易之以书契”的“书”，还有《书序》中的“古代伏羲氏之王天下，始画八卦，造书契，以代结绳之治，于是文籍生焉”中的“书”，一般解释为“设文字”，但这应是后起义。

解。在上古书籍非常少而且主要是关涉政教的情况下，只要是"书"应当都是比较贵重的，"书"就是当时的"经典"。

把书籍中的一部分书突出出来加以强调的意识，应该是书籍数量有了一定增加之后的事。"典"的名称，可以说就是适应这种需要产生的。照《说文》的解释，"典"是指"五帝之书"，"从册，在丌上，尊阁之也"。"典"在形制上大于一般的书。《书·五子之歌》言"有典有册"，明确把"典"和"册"加以区分。"典"是特殊的简册，主要记载帝王之言行，并引申为"常"和"法"。《说文》释"册"为"符命"，应是引申义。《书》中的"典"、"谟"、"训"、"诰"、"誓"、"命"之分，其"典"，即是指"常"（《尔雅·释诂上》云："典，常也"）。《书·舜典》载："慎徽五典，五典克从。"照孔安国《序》的解释，有关少昊、颛顼、高辛、唐、虞的记载，称之为"五典"，"典"指的是常道。类似意义的"典"，也延伸到指称其他帝王的记载中。如《诗·周颂·维新》所说的"文王之典"，虞注"典"为"法"。"法"义近"常"。也许正是由于"典"的这种"常"、"法"性质，"典"就演变为"典籍"之典。照《左传》昭公十五年记载，周景王在向晋国使臣籍谈论他的祖先时说："司晋之典籍，以为大政，故曰籍氏。……女，司典之后也，何故忘之？"籍谈不能对。宾出，王曰："籍父其无后乎！数典而忘其祖。"籍谈回去后把这件事告诉了叔向。叔向说："礼，王之大经也。一动而失二礼，无大经矣。言以考典，典以志经。忘经而多言，举典，将焉用之？"这里的"典"，即是指"典籍"。值得注意的是，这里出现了"典以志经"的说法。但这里的"经"，还不是后来"经籍"的意思，而是指典籍所载的先王的"纲纪"。《昭公》所说的"奉周之典籍以奔楚"，《孟子》书所说的"宗庙典籍"，与上所说一样，都是指一种珍贵性和权威性的著作。

称"书"和"典籍"为"经"，称六部典籍为"六经"，开始于战国时代。《庄子·天运篇》载："孔子谓老聃曰：'丘治《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》六经，自以为久矣，孰知其故矣，以奸者七十二君，论先王之道而明周、召之迹，一君无所钩用。甚矣！夫人之难说邪？道之难明邪？'老子曰："幸矣，子之不遇治世之君！夫六经，先王之陈迹也，岂

其所以迹哉！今子之所言，犹迹也。夫迹，履之所出，而迹岂履哉！”这里非常明确地称《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》六部书为“六经”。《礼记》中有《经解》，《吕氏春秋》引用《孝经》，说明儒家之“经”在先秦已经确定。《荀子》一书中虽没有“六经”之名，但也明确地把儒家典籍通称为“经”。如《劝学篇》所说的“其数则始乎诵经”，其“经”很清楚即指儒家经典；又如《解蔽篇》所说的“故《道经》曰：‘人心之危，道心之微’”，其《道经》之名应该是荀子引用已有的定名。汉代儒家“经学”的兴起，儒家典籍就稳定地作为“经”而存在了，“六经”（还有“五经”说）成为称谓儒家几部主要经典的代名词。当然，从“书”到“典”再升格为“经”，只是演变的大概趋势，而且它们之间也不是依次取代的关系。“经”名出现和稳定后，也仍有称儒家六部书籍为“书”和“典”（典籍）的情形，此外还有其他如“六艺”、“经籍”、“经卷”等称谓。

“经”的原义为丝织的纵丝，引申为“常道”、“常法”和“根本”，与“典”的引申义接近。

从先秦子学的整体趋势来说，书籍和文本被称之为“经”，一是官师分化和私学的兴起，因传述而有经典，产生了诸如经与说、经与传、经与记、经与解等相对之名；二是为了强调和突出自家学派的地位，把本家重要的著作提升为“经”，以求显赫于世并与其他学派竞争。[①] 这两方面的倾向，在儒家那里是这样，在墨家和法家等那里也是如此。但就

早期儒家经典的形成与儒家典籍的“符号化”过程相联系。这里所说的“符号化”，有两个方面的所指，一是指六部典籍排列顺序的“序列符号化”，二是指每部典籍整体上“意义符号化”。

① 有关“经”名的产生，请参阅章学诚的《文史通义》，中华书局，1985年。

儒家来说，它的书籍被提升为“经”，更具有传统的渊源和连续性。“经”的原义为丝织的纵丝，引申为“常道”、“常法”和“根本”，与“典”的引申义接近。因此，儒家把自己的重要书籍称为“经”，过渡起来非常自然。“经”还引申为“治理”、“经营”、“经纶”，具有经世治邦的社会政治意义。儒家继承和传播的书籍，在悠久的历史渊源中，正如章学诚所认为的那样，原本只是政教和政事，它们一开始就与经世治国联系在一起。在它们之后越来越对象化的过程中，就非常容易把“经世”之“经”的意义和功能明确地赋予给它们，使之成为经世治国的指导思想和行动指南。看看《左传・隐公七年》所说的“礼，经国家”，《昭公二十五年》所说的“夫礼，天之经也”，《国语・周语下》所说的“何以经国？国无经，何以出令”，《庄子・齐物论篇》所说的“《春秋》经世先王之志，圣人议而不辩”等，就不难理解了。儒家把常道、常法和经世的意义赋予六部典籍，实际上也就是使人间原理、原则、普遍规范和价值等体系同其所推崇的典籍稳定地联系在一起。如荀子称道说：“圣人也者，道之管也。天下之道管是矣，百王之道一是矣。……天下之道毕是矣。”[①]又如《韩诗外传》卷五载：“儒者，儒也，儒之为言无也，不易之术也，千举万变，其道不穷，六经是也。”

四

早期儒家经典的形成与儒家典籍的“符号化”过程相联系。这里所说的“符号化”，有两个方面的所指，一是指六部典籍排列顺序的“序列符号化”，二是指每部典籍整体上“意义符号化”。

如前所说，六部典籍既非一时一地之产物，因此它们排列的顺序也只能是一个演变的过程。在《国语・楚语上》的记载中，依次列出的是“教之《春秋》”、“教之《诗》”（前面还有“教之《世》”）、“教之《礼》”和“教之《乐》”。在此，是《春秋》在前，《诗》在后。然后是《礼》前《乐》后。

---

① 《荀子・儒效篇》。

《国语·周语》还有"观之《诗》、《书》"之语，《诗》排在前，《书》排在后。《左传·僖公二十七年》载："说《礼》、《乐》而敦《诗》、《书》。《诗》、《书》，义之府也；《礼》、《乐》，德之则也；德、义，利之本也。"据此，《礼》、《乐》相连，《诗》、《书》同举，《礼》、《乐》在前，《诗》、《书》在后，分论时顺序则颠倒了过来。在《论语》中是《诗》→《礼》→《乐》或《诗》→《书》。在郭店楚简中，《性自命出》两次称《诗》、《书》、《礼》、《乐》，排序都是先《诗》→《书》，次《礼》→《乐》；《六德》称引的顺序是先《诗》→《书》，次《礼》→《乐》，后《易》→《春秋》。《礼记·王制》的排列顺序是先《诗》→《书》，后《礼》→《乐》。但《礼记·经解》的排列顺序则是《诗》→《书》→《乐》→《易》→《礼》→《春秋》，这是一种少见的排序方式。[①]《庄子》一书好几个地方谈到儒家六部典籍时所使用的排列顺序，《天运篇》中是《诗》→《书》→《礼》→《乐》→《易》→《春秋》；《徐无鬼篇》中是《诗》→《书》→《礼》→《乐》；《天下篇》中则是《诗》→《书》→《礼》→《乐》→《易》→《春秋》，但除了《易》和《春秋》或有或无外，排序基本一致。荀子对经典的排列顺序有两种方式，一种是先《诗》《书》，次《礼》《乐》，后《春秋》；另一种是先《礼》→《乐》，次《诗》→《书》，后《春秋》。荀子的第

六部典籍排序的符号化和定型化，不只是一个形式上的先后问题。在今古文经学那里，不同的排序方式，体现着他们对经的不同看法。

① 《商君书·农战》中有《诗》→《书》→《礼》→《乐》→《春秋》的排序。

一种排序方式是比较一般的方式；[①]第二种方式是他自己使用的。在《荀子》中，没有《易》与其他五部典籍排列在一起的情形，这似乎表明荀子对《易》别有想法。

六部典籍排序的符号化和定型化，不只是一个形式上的先后问题。在今古文经学那里，不同的排序方式，体现着他们对经的不同看法。今文经学沿袭了先秦的《诗》→《书》→《礼》→《乐》→《易》→《春秋》排序方式；与此不同，古文经学的排序方式是《易》→《书》→《诗》→《礼》→《乐》→《春秋》。照周予同的说法，今文学家是按六部典籍内容上的深浅程度而定其先后顺序；古文学家则是以六部典籍产生时代的早晚而定。[②] 问题是，在今文经学出现之前，排序方式已经形成。因此，需要讨论的是，先秦六部典籍排序方式本身包含着什么意识。如果把今文经学的说法看成是对已形成的排序方式的一种解释，那么，这种解释也许有一定的道理。我想强调的是，这种排序方式，实际上也同六部典籍受重视的程度相关。[③] 在先秦，《诗》、《书》、《礼》、《乐》受到了普遍的重视，代表了人文教养、教化和制度规范的基本方面。《诗》和《书》的引用率最高，"《诗》云"和"《书》曰"成了先秦引用《诗》和《书》的常用格式。我们知道孔子非常重视《诗》，如《论语·季氏》载："不学《诗》，无以言；不学《礼》，无以立。"《论语·阳货》载："兴于《诗》，立于《礼》，成于《乐》。"[④]《论语·述而》载："孔子所雅言，《诗》、《书》，执《礼》，皆雅言也。"上海所藏竹简《孔子诗论》的整理和出版，更可看出孔子对《诗》的重视。《礼》和《乐》提供了规范和行为的标准，因此它们被排在前面也比较

---

① 有关六经的排序，另参考廖名春的《郭店楚简引〈书〉论〈书〉考》，《郭店楚简国际学术研讨会论文集》，湖北人民出版社，2000 年；《郭店楚简引〈诗〉论〈诗〉考》，《经学今诠初编》，辽宁教育出版社，2000 年。

② 参阅周予同的《经今古文学》，见《经学史论著选集》（增订本），上海人民出版社，1996 年。

③ 参阅廖名春的《郭店楚简引〈书〉论〈书〉考》，载《郭店楚简国际学术研讨会论文集》，湖北人民出版社，2000 年，第 123 页。

④ 在先秦子书中，作为书的《礼》与《乐》，与作为名的"礼"与"乐"，有混乱性的使用。此处的《礼》与《乐》，一般是当作"礼"与"乐"。

自然。《易》虽然来源较早,《春秋》虽然也有其重要地位,但其重要性比不上前四部典籍。

与排序相联的儒家典籍的符号化另一个过程是"意义"的符号化,即人们试图从整体上解释和概括每一部典籍的意义,以使每部典籍成为某种意旨和意义的符号。《左传·僖公二十七年》载:"《诗》、《书》,义之府也;《礼》、《乐》,德之则也;德、义,利之本也。"据此,《诗》和《书》整体上被看成是"道义"的府藏,而《礼》和《乐》则被看成是道德的原则。《国语·楚语上》载:"教之《春秋》,而为之耸善而抑恶焉,以戒劝其心;教之《世》,而为之昭明德而废幽昏焉,以休惧其动;教之《诗》,而为之导广显德,以耀明其志;教之《礼》,使知上下之则;教之《乐》,以疏其秽而镇其浮;教之《令》,使访物官;教之《语》,使明其德,而知先王之务用明德于民也;教之《故志》,使知废兴者而戒惧焉;教之《训典》,使知族类,行比义焉。"在这里,《春秋》旨在扬善抑恶使人自觉;《诗》的目的是扩展德性显明志向;《礼》是让人懂得上下等级的规则;《乐》在于清除秽邪,克服轻浮。孔子所说的"诗三百,一言以蔽之,曰:思无邪"和"兴于诗。立于礼。成于乐",[①]是对《诗》、《礼》和《乐》整体意义的一种概括。照《史记·滑稽列传》的记载,孔子也有对每部经典整体意义的

与排序相联的儒家典籍的符号化另一个过程是"意义"的符号化,即人们试图从整体上解释和概括每一部典籍的意义,以使每部典籍成为某种意旨和意义的符号。

① 《论语·为政》;《论语·泰伯》。《庄子·天道篇》记载孔子希望藏书于周室而往见老子,其中有孔子对典籍意旨的概括。

概括："孔子曰：'六艺于治一也。《礼》以节人，《乐》以发和，《书》以道事，《诗》以达意，《易》以神化，《春秋》以义。'"郭店楚简儒家简也有这种整体性的概括。如《性自命出》载："《诗》、《书》、《礼》、《乐》，其始出皆生于人。《诗》有为为之也；《书》有为言之也；《礼》、《乐》有为举之也。"这里论及到了四部典籍。把《语丛》所论合起来，可以更清楚地看到对每部典籍整体意义的概括，即"《诗》所以会古今之恃也者"、"（《书》）□□□……者也"、"《礼》交之行述也"、"《乐》或生或教者也"、"《易》所以会天道人道"、"《春秋》所以会古今之事也"。若按司马迁所说，把《礼记》整体上看成是孔子七十子之说，那么《礼记·经解》不仅概括了各种典籍教化之旨，而且还指出了教化过程中容易发生的偏差及其克服偏差的方法："孔子曰：人其国，其教可知也。其为人也，温柔敦厚，《诗》教也；疏通知远，《书》教也；广博易良，《乐》教也；絜静精微，《易》教也；恭俭庄敬，《礼》教也；属辞比事，《春秋》教也。故《诗》之失，愚；《书》之失，诬；《乐》之失，奢；《易》之失，贼；《礼》之失，烦；《春秋》之失，乱。其为人也，温柔敦厚而不愚，则深于《诗》者也。疏通知远而不诬，则深于《书》者也。广博易良而不奢，则深于《乐》者也。絜静精微而不贼，则深于《易》者也。恭俭庄敬而不烦，则深于《礼》者也。属辞比事而不乱，则深于《春秋》者也。"《庄子》一书中保存着整体性解释儒家各部典籍意义的内容："古之人其备乎！配神明，醇天地，育万物，和天下，泽及百姓，明于本数，系于末度，六通四辟，小大精粗，其运无乎不在。其明而在数度者，旧法、世传之史尚多有之；其在于《诗》、《书》、《礼》、《乐》者，邹鲁之士、搢绅先生多能明之。《诗》以道志，《书》以道事，《礼》以道行，《乐》以道和，《易》以道阴阳，《春秋》以道名分。其数散于天下而设于中国者，百家之学时或称而道之。"[1]这一概括，言简意赅。荀子所作的整体性解释也很有代表性。如《荀子·儒效篇》所说："圣人也者，道之管也。天下之道管是矣，百王之道一是矣。故《诗》、《书》、《礼》、《乐》之归是矣。《诗》言是，其志也；《书》言是，其事也；《礼》言是，其行也；《乐》言是，其和也；《春秋》言是，其微也。故《风》之所

① 《庄子·天下篇》。

以为不逐者，取是以节之也；《小雅》之所以为《小雅》者，取是而文之也；《大雅》之所以为《大雅》者，取是而光之也；《颂》之所以为至者，取是而通之也。天下之道毕是矣。”[①]又如《荀子·劝学篇》说：“《书》者，政事之纪也；《诗》者，中声之所止也；《礼》者，法之大分，类之纲纪也。故学至乎《礼》而止矣。夫是之谓道德之极。《礼》之敬文也，《乐》之中和也，《诗》、《书》之博也，《春秋》之微也。在天地之间者毕矣。”[②]在此，荀子既概括了各部典籍的整体意义，又把儒家经典看成是完整和统一的体系，相信天地之间的真理、价值和规范等都包含在其中（“在天地之间者毕矣”）。

儒家推重和称引“六经”，把“六经”看成是知识和价值的源泉，通过“六经”为自己的观念和价值寻求合理性和正当性根据，这是把“经典”权威化的一个重要方式。

根据以上所说，儒家典籍意义的符号化，并不等于各部典籍意义的固定化，虽然人们都试图对每部经典作出“整体性的解释”，把它们化为某种意义的专门符号（像“《诗》言志”那样），但这种整体性解释并没有成为“普遍性”的符号”。也就是说，解释中的儒家每部典籍的“整体意义”，往往仍是某一特殊视角之下的“整体意义”。

五

儒家典籍的经典化过程，是一个不断被称引和传述的过程。“称引”是引用典籍，也就是后来所说的“引经据典”；传述是以经典文本为对象进行诠释和理解。

儒家典籍的经典化过程，是一个不断被称引和传述的过程。“称引”是引用典籍，也就是后来所说的“引经据典”；传述是以经典

① 《乐》后应有《春秋》，疑脱漏。
② 《荀子·劝学篇》。

文本为对象进行诠释和理解。上面谈到的典籍意义的符号化，也是一种传述。“称引”与“传述”是联结在一起的。在此，我们不讨论称引典籍的意图和传述的方法问题。由于儒家典籍具有久远的传统，所以在先秦子学中，称引典籍现象在儒家那里最为突出，其他像墨家、法家和道家也有称引儒家典籍的情况。在《左传》、《国语》、《论语》、郭店楚简儒家简、《礼记》、《孟子》和《荀子》等书中，可以看到六部典籍被称引的普遍现象。陈梦家在《尚书通论》中，详细列出了《论语》、《孟子》、《左传》、《国语》、《墨子》、《礼记》、《荀子》、《韩非子》和《吕氏春秋》等九部书引用《书》的不同方式，引用次数共计 168 条，其中《孟子》引用《书》达 17 条；《荀子》引用达 15 条左右。[①] 与引《书》相比，称引《诗》的次数就更多了，仅以《孟子》和《荀子》为例，《孟子》称引《诗》有 30 多次，《荀子》称引《诗》更达到了 80 多次。先秦子书对其他典籍的称引要少些，但仍有不同的次数，我们不一一列举。儒家推重和称引“六经”，把“六经”看成是知识和价值的源泉，通过“六经”为自己的观念和价值寻求合理性和正当性根据，这是把“经典”权威化的一个重要方式。汉以后随着体制性经学的建立，儒家经典成了中国学术和知识统一体系的大本营，也成了保证意识形态、教学、教化和价值统一的基础。

孔子所说的“述而不作”，“述”主要就是阐述“六经”。孔子作为儒家学派的开创者和儒家经典解释传统的奠基者，在许多方面都具有创制的意义，因此，他的言行和学术也成为“传述”的对象。如孟子把学习孔子作为自己的愿望（“乃所愿，则学孔子也”），荀子也信奉孔子的权威。孔子之后，“传述”儒家六部经典及孔子言论，成为学问、规范和价值发展的一种基本方式。与“经典”相对应的“传”、“说”、“记”、“解”、“序”等词汇的出现，既意味着“经典”被“对象化”，也意味着“经典解释学”的产生。在先秦直接传述经典的著论，已有不少，如传述《易》的《系辞》、传述《春秋》的《左传》、传述《诗》的子夏《诗记》、传述《礼》的《礼记》等。宽泛地讲，先秦儒家的著论大都可以看成是对经典的传述和阐释，从《论语》、

---

① 《荀子》中直接称引《书》的篇目有《修身篇》、《王制篇》、《富国篇》、《君道篇》、《臣道篇》、《致士篇》、《天论篇》、《正论篇》、《君子篇》、《宥坐篇》等。

《大学》、《中庸》，到郭店楚简儒家简，再到《孟子》和《荀子》，说他们都是从不同的角度传述和阐发经典的意义和旨趣，把他们都称之为“传”，亦非完全不可。《荀子》一书中以“传曰”引用“言论”的方式，凡 20 处。我们需要重视《荀子》一书的这一现象。照杨倞的解释（见《修身篇》），《荀子》一书中“凡言‘传曰’”，“皆旧所传闻之言也”，此解勉强。根据荀子引用《诗》、《书》（有例外）、《易》时使用的主要是经书本身之名，因此《荀子》一书的“传曰”的“传”，基本上可以归属为孔子及其后学的儒家传述类著作。荀子引用“传”也是为他的立论提供根据，而且在一些场合，是与《诗》、《书》并列引用。传述和解释往往不乏创见，但解释者相信这些都是经典所蕴含的丰富内容。在经典权威占居主导地位的传统社会中，这是一种常态，儒学家总是不断通过经典诠释的方式来提出自己的见解和思想。

宽泛地讲，先秦儒家的著论大都可以看成是对经典的传述和阐释，从《论语》、《大学》、《中庸》，到郭店楚简儒家简，再到《孟子》和《荀子》，说他们都是从不同的角度传述和阐发经典的意义和旨趣，把他们都称之为“传”，亦非完全不可。

六

儒家典籍的经典化与体制也有关联。只要注意一下中国上古和先秦教育和教化的历史，就会看到这种关联。在春秋之前，学在“官府”、学即“官学”的一般说法，不仅意味着教学机构隶属于官府，而且也意味着学问本身具有正统的意义，“师”就是“官”，教和学的内容也是官方所确定的课程，目的是培养那个时代所需要的合格人才。照孟子的说法，三代的教育

在春秋之前，学在“官府”、学即“官学”的一般说法，不仅意味着教学机构隶属于官府，而且也意味着学问本身具有正统的意义。

机构虽然不同，但都是教人懂得人伦之道："设为庠、序、学校以教之。庠者养也，校者教也，序者射也。夏曰校，殷曰序，周曰庠，学则三代共之，皆所以明人伦也。"[1]荀子更具体地指出了教学的内容和目标："立大学，设庠序，修六礼，明七教，所以道之也。"诗曰："饮之食之，教之诲之。王事具矣。"[2]《礼记》记载了上古教学的重要性以及因年龄而划分不同学习阶段的情况。如《学记》说："玉不琢不成器，人不学不知道。是故古之王者建国君民，教学为先。《兑命》曰：念终始典于学。其此之谓乎！……古之教者，家有塾，党有庠，术有序，国有学。比年入学，中年考校。一年视离经辨志，三年视敬业乐群，五年视博习亲师，七年视论学取友，谓之小成；九年知类通达，强立而不反，谓之大成。夫然后足以化民易俗，近者说服，而远者怀之，此大学之道也。"值得注意的是文中提到了"经"。这里的"经"即"典籍"，"离经"即断句。《国语·楚语上》明确记载了教学中所要教授的典籍——《春秋》、《世》、《诗》、《礼》、《乐》、《令》、《语》、《故志》和《训典》。《礼记·王制》更记载了作为体制性的经典教授："乐正崇四术，立四教，顺先王《诗》、《书》、《礼》、《乐》以造士。春秋教以《礼》、《乐》，冬夏教以《诗》、《书》。王大子，王子，群后之大子，卿大夫元士之适子，国之俊选，皆造焉。凡入学以齿。"[3]三代这种体制性的官学、官师合一的典籍教授，在春秋至战国时期虽然受到了很大的冲击，如"官师"分离、"私学"兴起，但具有悠久传统的体制性典籍教学，仍有相当的空间。如孔子所说的"入其国，其教可知也"，他所说的"教"，就是教授儒家所推重的典籍。[4] 儒家要继承和复兴的恰恰就是这一传统，《庄子·天运篇》记载："孔子谓老聃曰：'丘治《诗》、《书》、《礼》、《乐》、

---

① 《孟子·滕文公》。

② 《荀子·大略篇》。

③ 这种制度性的经典教授，在《礼记》中还有类似的记载。如《礼记·文王世子》载："凡学世子及学士，必时：春夏学干戈，秋冬学羽籥，皆于东序。小乐正学干，大胥赞之。籥师学戈，籥师丞赞之，胥鼓《南》。春诵夏弦，大师诏之；瞽宗秋学《礼》，执礼者诏之；冬读《书》，典书者诏之。《礼》在瞽宗，《书》在上庠。"又如《礼记·内则》载："十有三年，学《乐》，诵《诗》，舞《勺》，成童舞《象》，学射御。二十而冠，始学《礼》，可以衣裘帛，舞《大夏》，惇行孝弟，博学不教，内而不出。"

④ 参见《礼记·经解》。

《易》、《春秋》六经，自以为久矣，孰知其故矣，以奸者七十二君，论先王之道而明周、召之迹，一君无所钩用。甚矣！夫人之难说也？道之难明邪？'老子曰："幸矣，子之不遇治世之君！夫六经，先王之陈迹也，岂其所以迹哉！今子之所言，犹迹也。夫迹，履之所出，而迹岂履哉！"庄子是批评"书籍"的，在他看来，圣人不在了，圣贤之书不过是古人之糟粕。[1] 儒家作为显学的原因之一，其中就体现在这里。正如《庄子·天下篇》所说："旧法、世传之史尚多有之。其在于《诗》、《书》、《礼》、《乐》者，邹鲁之士、搢绅先生多能明之。……其数散于天下而设于中国者，百家之学时或称而道之。"在注重"师"和"学"的儒家那里，传授和学习典籍一直是教学的中心，《论语·学而》开头所说的"学而时习之"，《荀子·劝学篇》开头所说的"君子曰：学不可已"，其所谓"学"，主要内容就是六经，"学恶乎始？恶乎终？曰：其数则始乎诵经，终乎读礼。"[2]从韩非反儒家人文和教化的立场中，[3]也可以看出儒家典籍阅读传统在战国时期并没有中断，《韩非子·奸劫弑臣》说："且夫世之愚学，皆不知乱之情，多诵先古之书，以乱当世之治。"《韩非子·难言》也说：

在注重"师"和"学"的儒家那里，传授和学习典籍一直是教学的中心。

从韩非反儒家人文和教化的立场中，也可以看出儒家典籍阅读传统在战国时期并没有中断。

---

① 参见《庄子·天道篇》。

② 《荀子·劝学》。

③ 韩非对书籍本身采取了类似于庄子的否定态度。《韩非子·喻老》载："王寿负书而行，见徐冯于周涂。冯曰：'事者，为也；为生于时，知者无常事。书者，言也；言生于知，知者不藏书。今子何独负之而行？'于是王寿因焚其书而舞之。故知者不以言谈教，而慧者不以藏书箧。"

"时称诗书，道法往古，则见以为诵。"韩非的目的是取缔一切与严刑峻法相冲突的东西，其中主要就包括书籍和文本。《韩非子·五蠹》主张，"明主之国，无书简之文，以法为教；无先王之语，以吏为师"，并举出商鞅教秦孝公"燔《诗》、《书》而明法令"的例子。[①] 在百家纷争的战国时期，儒家在政治上受到了冷遇，在秦国尤其被排斥，但在齐鲁之地还受到学者们的传授，[②]特别是还出现了像孟子和荀子这样的儒家重要传人。对儒家典籍的致命性伤害，是秦帝国体制造成的。秦始皇统一之后，以吏为师，接受了李斯提出的严禁书籍的专制性建议。虽然被禁止的书籍包括了百家私学，但主要还是儒家典籍，特别是《诗》《书》，"偶语"之，就要受到严厉的惩罚。[③] 其结果，正如司马迁所说："及至秦之季世，焚《诗》、《书》，阬术士，'六艺'从此缺焉。"[④]《韩诗外传》卷五亦载："自周衰坏以来，王道废而不起，礼义绝而不继。秦之时，非礼义，弃《诗》、《书》，略古昔，大灭圣道。"汉代体制性儒家经学的建立，使儒家典籍的教学、传授和注释重新得到了保证。可以说，早期儒家典籍的经典化过程，是与体制和制度联系在一起的。

七

让我们总结一下，早期儒家六部典籍的经典化，主要都经历了什么过程呢？A，它大致经历了从"书"、"典"到"经"等名称的确立过程；B，它经历了流传、汇集、编纂和定本的漫长过程；C，它经历了排序和整体意义的符号化过程；D，它经历了不断被称引、理解和解释的过程；E，它经历了被体制化和制度化的过程。正是由于这些相互联系和互动的过程，早期儒家典籍才得以经典化和权威化。

---

① 《韩非子·和氏》。

② 《史记·儒林传》载："至于始皇，天下并争于战国，儒术既绌焉，然齐鲁之间，学者独不废也。于威、宣之际，孟子、荀卿之列，咸遵夫子之业而润色之，以学显于当世。"

③ 《史记·秦始皇本纪》："非博士官所职，天下敢有藏《诗》、《书》、百家语者，悉诣守、尉杂烧之。有敢偶语《诗》、《书》者弃市。"

④ 《史记·儒林列传》。

根据以上我们对早期儒家典籍经典化相互联系的过程分开进行的讨论，下面也许可以对经典的条件这个一般性问题提出某种一般性的说明。正如一开始我们就强调指出的那样，这里所说的"经典"仍不是指各种类型的经典，而是主要限于正统的"神圣性经典"或"宗教性经典"。

> 中国上古把"书"称之为"典"再称之为"经"，决不只是称谓的变化，在这种称谓的变化中，包含着人们对儒家书籍赋予意义和价值的过程。

首先要强调的是，"经典"依赖于不断地流传、编纂、汇集和定型。我想很少会有人用后来一般的著述行为和方式来想象早期神圣性经典或宗教性经典的形成。儒家六部经典，特别是《书》、《易》、《诗》、《礼》等都经历了漫长的流传、编纂和汇集过程，到汉代才完全定型，期间至少经历了一千多年。在书简的书写、抄写、传播和保存都比较困难的古代社会，中国古代先贤需要为典籍的编纂、汇集和定型付出无限的艰苦工作。像《圣经》和《古兰经》等神圣性和宗教性经典，实际上也经历了很长时间的书写、编纂、汇集和定型过程。如果没有这些过程，它们就难以形成。神圣性和宗教性经典，是不断受到启示和适应的结果，它们难以通过一次性的书写和实践来完成。

> 首先要强调的是，"经典"依赖于不断地流传、编纂、汇集和定型。

> 经典依赖于读者，它因不断地被阅读、理解和解释而获得权威性和神圣性，阅读、理解和解释也因经典而被鼓励和肯定。

第二，书籍的经典化，依赖于与书籍具有内在联系的"经典"名称的产生，没有经典之名，我们就无法把经典的性质赋予给那些最重要的书籍。从时间上来说，书籍的出现当然早于"经典"名称，但我们要为书籍赋予"经典"的性质，就依赖于"经典"的称谓。当然，

> 体制性的推重和安排，使典籍获得了保证世界观、价值观和秩序观统一的正统地位。

经典依赖于经典之名，主要是一种形式上的条件。单是为典籍贴上一种经典之名，典籍仍然不能成为经典。中国上古把"书"称之为"典"再称之为"经"，决不只是称谓的变化，在这种称谓的变化中，包含着人们对儒家书籍赋予意义和价值的过程。

第三，也许是形成经典的比较重要的条件，它依赖于不断地传承、阅读、诠释和信仰。[1] 经典依赖于读者，它因不断地被阅读、理解和解释而获得权威性和神圣性，阅读、理解和解释也因经典而被鼓励和肯定。没有不断地阅读、理解和解释，就不可能有"经典"，它只不过是被尘封的"故纸堆"。典籍作为传统的事物，它是一种"流传物"，但它不同于器皿、器物等其他流传物，它是一种能够被不断和反复地加以阅读、背诵、引用和理解的流传物。反复对典籍进行注释性的传述，是典籍摆脱普通书籍的性质而获得超越的重要方式。典籍不断被阅读、引用和注解，也就是典籍不断地被赋予意义、价值和权威的过程。一般来说，作者自己不能把自己的著作称之为经和经典，无论什么"经典"都依赖于读者和阅读，它是在流传和阅读过程中逐渐为自己赢得的意义。神圣性和宗教性经典的形成，对读者和阅读具有更高的要求，它伴随着在认同权威和敬信方式之下去阅读并反过来又加强权威和信仰的双向性。也就是说，经典权威的建立，同时也是认同已经为经典所赋予的某种权威。如果我们每每不认同为经典赋予的任何权威性，经典的权威就建立不起来。已经建立起来的权威，在怀疑主义时代之下丧失权威就是如此。

第四，经典依赖于体制和制度化的安排。早期儒家经典之所以如此早成，之所以如此体系化和符号化，是与教育和政治生活对它的重视密切相联的。典籍教育从中国上古就被体制化了，在开始于上古的政教合一体制之中，典籍既是教化之典，也是政治经典。体制性的推重和安排，使典籍获得了保证世界观、价值观和秩序观统一的正统地

---

① E. 希尔斯强调经文与诠释的关系说："圣典本身也是传统。这种'传统'就是对经文积累起来的理解；没有诠释，经文将只是一种客体。经文的神圣性使其与众不同，但若没有注释，经文便毫无意义。"(《论传统》，上海人民出版社，1992年，第22页)

位。儒家典籍在秦帝国时代受到致命性的毁灭，作为反证说明体制对经典的存在是多么重要。汉代建立起来并延续到晚清的经学和经典解释传统，后来之所以发生危机，其中一个原因就是保证经典权威的帝国体制发生了危机。体制的危机，伴随着经典权威和信仰的认同危机。彻底反传统的"文化大革命"，对经典权威的反叛，更是体制性的结果。《圣经》和《古兰经》等的经典化和权威化，不管如何也依赖于体制，其中教会制就非常关键。

体制的危机，伴随着经典权威和信仰的认同危机。

至此，我们一直未谈构成经典条件的"经典"自身的性质。也许我们应该区分经典形成的内在条件和外在条件。我们上面所说的经典条件，也许可以说是经典形成的外在条件，即促成具有内在经典品性的书籍获得经典的资格。从一般意义上来说，书籍自身必须具有内在的超越性和原创性、必须具有打动人的内在魅力，它才有可能获得经典的美名。我们无法想象一部缺乏内在魅力的书籍，能够被赋予经典的性质。神圣型和宗教型的经典，当然也是这样。

最后，我们强调一下经典与时空的关系。经典是时空的产物，是在时间和空间中被反复考验、被反复选择和确认的产物。经受不住不同时间和空间考验的书籍，就与经典无缘。经典决不同于一时一地的"流行物"，经典从不赶时髦。真正的名符其实的经典，在时间和空间中形成，反过来又超越时间和空间而存在，经典具有不朽的性格，经典是永恒的。

真正的名符其实的经典，在时间和空间中形成，反过来又超越时间和空间而存在，经典具有不朽的性格，经典是永恒的。

论东亚儒家经典诠释传统中的两种张力

黄俊杰

一、引 言

在公元前第一个千纪之内，中华文明经历德国哲学家雅斯贝尔斯(Karl Jaspers，1883－1969)所谓"哲学的突破"(philosophic break-through)[1]以后，基本的文化价值凝塑在《诗》、《书》、《易》、《礼》、《春秋》等几部重要的经典之中。这些经典成为两千年来东亚地区儒家学者毕生诵读，润泽其生命，并赖以解释世界甚至改变世界的"原点"(Locus classics)。东亚儒者建构其世界观、宇宙观乃至人性论及社会政治哲学，莫不回归经典，温故以知新，寓开来于继往。

东亚儒家读经传统强调解读者与经典作者心灵之遥契，而西方诠释学重视经典文本与读者之距离，并讲求各种方法克服两者之差距，两者颇异其趣。东亚读书人几千年来吟诵经典，犹入圣域，他们重视的是心领神会，将经典义理反求诸己，亲体默证，躬行践履。东亚儒者读

* 作者系台湾大学历史系教授、台湾中央研究院中国文哲研究所合聘研究员。

① Karl Jaspers, The Origin and Goal of History. (New Haven: Yale University Press, 1953)

经最忌徒炫多闻，玩物丧志，不求蓄德，迷失自我。因此，在这种"为己之学"的东亚解经传统中，经典诠释是一种浸透身心的生命的学问，解经者在主观意愿上从不认为他们与经典作者有何精神上的断裂。

东亚儒家读经传统强调解读者与经典作者心灵之遥契，而西方诠释学重视经典文本与读者之距离，并讲求各种方法克服两者之差距，两者颇异其趣。

但是，从长达两千年的东亚儒者经典诠释史所见的客观事实观之，却呈现至少两种"解释的张力"：第一是经典中的普世价值与解经者身处的时空特性之间的张力；第二是解经者自身的"文化认同"与"政治认同"之间的张力。前者既是"普遍性"与"特殊性"之间的紧张性，又表现为解经者与经典互动时的紧张关系；后者则具体展现东亚思想史中政治领域与文化领域之间的不可分割性与相互紧张性。以上这两种复杂的"解释的张力"，在东亚儒者对儒家经典中某些重要篇章的诠释中，以最深切著明的方式表现出来。

在这种"为己之学"的东亚解经传统中，经典诠释是一种浸透身心的生命的学问。

本文写作的目的，在于分析东亚儒家经典诠释传统所出现的这两种类型的"解释的张力"，并以《论语》与《孟子》这两部儒家经典中一些具有指针作用的篇章为例，探讨中日儒家经典的诠释及其相关问题。

二、经典中的普世价值与解经者的时空特性之间的张力：性质、原因及其展现

第一种类型的"解释的张力"是：儒家经典中所传递的普世价值，如"王道"、"仁"、"义"、"道"、"德"、"忠"、"孝"等理念，常与解经者所身处的时空情境，有其巨大的落差，从而使解经者在进行解经事业时，感受到一种拉锯的张力。

东亚儒家经典诠释传统中，第一种类型

的“解释的张力”是：儒家经典中所传递的普世价值，如“王道”、“仁”、“义”、“道”、“德”、“忠”、“孝”等理念，常与解经者所身处的时空情境，有其巨大的落差，从而使解经者在进行解经事业时，感受到一种拉锯的张力。我们依序分析这种类型的张力之基本性质、形成原因及其展现之脉络。

（一）张力的性质与原因

这种类型的“解释的张力”之基本性质，是“普遍性”与“特殊性”之间的紧张性。所谓“普遍性”是指：儒家经典中所传递的是一套所谓“放诸四海而皆准，百世以俟圣人而不惑”的超越时间与空间的永恒的价值理念。王阳明（守仁，1472—1529）将儒家经典中价值的普遍性说得最为清楚：[①]

> 经，常道也：其在于天谓之命，其赋于人谓之性，其主于身谓之心。心也，性也，命也，一也；通人物，达四海，塞天地，亘古今，无有乎弗具，无有乎弗同，无有乎或变者也。是常道也！

经典中的“常道”，具有超越时间与空间的特质，不受具体而特殊的时间因素所制约。几千年来东亚儒者都是为了解明经典中的永恒之“常道”，而献身于注经解经的事业。所谓“特殊性”是指：历代的经典解释者都不是超时空的存在，他们都身处具体而特殊的历史情境之中，受时间与空间因素之制约。他们对经典的解释，常常不免展现他们所身处的时代的“特殊性”。于是，在“特殊性”与“普遍性”之间就出现某种解释张力。

为什么这种存在于“普遍性”与“特殊性”之间的“解释的张力”会一再出现于东亚儒家经典诠释传统中呢？这个问题的可能的答案不一而足，但最重要的因素仍必须从儒家经典及其诠释活动的特质之中寻求。

---

① 王阳明：《稽山书院尊经阁记》，载《王阳明全集》（上册），上海，上海古籍出版社，1992年，引文见第254—256页。

正如余英时(1930—)所说,中国经典中的"道"具有强烈的"历史性",历史意识极为浓烈,而且也具有鲜明的"人间性",特重人间秩序的安排。[1] 这种特质在儒家经典中表现得最为深切显明。《论语·述而》:"子所雅言,诗书执礼,皆雅言也",朱注:"《诗》以理性情,《书》以道政事,礼以谨节文,皆切于日用之实,故常言之"。[2]朱子(晦庵,1130—1200)这一段注语,很能说明儒家经典的经世取向。

正因为儒家经典充满强烈的经世济民的价值内涵,所以,儒家注经解经的事业必然也是一种实践诠释学而不是(或不只是)哲学诠释学。我过去曾指出,中国诠释学的基本性质是一种"实践活动",或者更准确地说,中国诠释学是以"认知活动"为手段,而以"实践活动"为其目的。"认知活动"只是中国诠释学的外部形式,"实践活动"才是它的实际本质。中国诠释学实以"经世"为本。所谓"实践活动"兼摄内外两义:(一)作为"内在范畴"(inner realm)的"实践活动"是指经典解释者在企慕圣贤优入圣域的过程中,个人困勉挣扎的修为功夫。经典解释者常常在注释事业中透露他个人的精神体验,于是经典注疏就成为回向并落实到个人身心之上的一种"为己之学"。朱子、王阳明对孟子学之解释皆以自

正因为儒家经典充满强烈的经世济民的价值内涵,所以,儒家注经解经的事业必然也是一种实践诠释学而不是(或不只是)哲学诠释学

① 余英时:《古代知识阶层的兴起与发展》,载氏著:《中国知识阶层史论》,台北,联经出版公司,1980年,第1—108页,尤其是第51—57页。

② 朱熹:《论语集注》,载《四书章句集注》卷四,《述而第七》,北京,中华书局,1982年,第97页。

己的精神体验加以贯穿，别创新解。（二）作为"外在范畴"（outer realm）的"实践活动"，则是指经典解释者努力于将他们精神或思想的体验或信念，落实于外在的文化世界或政治世界之中。[①]

在这种实践性强烈的东亚解经传统之中，儒家经典作为普遍价值的载体，与解经者所身处的特殊情境之间就很容易出现一种"解释的张力"。

（二）张力的展现及其脉络

这种"普遍性"与"特殊性"之间的张力，在东亚儒家经典诠释史上屡见不鲜，我们举例说明这种张力的表现。

第一个例子是《论语·雍也·1》子曰"雍也，可使南面"一语，[②]这句话中的"南面"一词，从孔子（前551—前476）政治思想脉络来看，当是指统治者而言。孔子政治思想之目的有二："一曰化德位两缺之小人为有德无位之君子，二曰致有德无位之君子为德位兼备之君子。"[③]孔子心目中之理想国君乃成德之君子，他鼓励君子修德以取位，成为德位兼具之统治者，故孔子嘉许弟子以"可使南面"，实与其政治思想一脉相承。再从孔子所处时代的历史背景来看。春秋时代（前722—前481）周天子权威凌夷，王命不出王畿。齐思和的研究曾指出：就周天子对诸侯所行锡命之礼观之，春秋时代诸国在二百数十年间，只有九次锡命之记载，即以与周室关系最密切之鲁国而言，在春秋时代鲁国十二个公之中，受锡命者亦仅有桓（在位于前711—前694）、成（在位于前590—前573）、文（在位于前626—前609）三君而已，[④]而且这十二次锡命之礼，亦非诸侯亲至王所受命，而是周天子遣使赴诸侯之处宣命，周天子权威实已沦丧殆尽，徒具虚名而已。在各诸侯国内部，国君与同姓贵族争权成为普遍之现象，如鲁君与三桓争权失败，政权归于三桓之手；或国君与异姓诸侯争权

① 以上参看：黄俊杰：《孟学思想史论》（卷二），台北，中央研究院中国文哲研究所，1997年，第481—482页。

② 木村英一认为这句话是孔子晚年之语，可代表孔子晚年成熟的见解。见木村英一：《孔子·论语》，东京，创文社，1971年，第300—305页。

③ 萧公权师：《中国政治思想史》（上册），台北，联经出版公司，1980年，第57页。

④ 齐思和：《周代锡命礼考》，载齐氏著：《中国史探研》，台北，弘文馆出版社影印，1985年，第50—66页。

（如晋、齐两国），田氏篡齐，齐君大权旁落。凡此种种新发展，都有助于"君子凌夷，小人上升"之趋势，出身庶人阶级的才智之士在时代变局中可以获取高位，位列公卿。孔子说"雍也，可使南面"，部分地反映了春秋以降历史的新趋势。所以，西汉（前206－公元8）的刘向（子政，前77－前6）注这句话说："当孔子之时，上无明天子也。故言雍也，可使南面。南面者，天子也"，[①]颇得孔子说这句话时的历史背景及其原意。

但是，到了东汉（25－220）以后，中国历代儒者诠释"可使南面"这句话时，就不再解为"天子"。东汉经学大师郑玄（康成，127－200）解"南面"一词云："言任诸侯之治"；[②]包咸（子良，前6－公元65）亦云："可使南面者，言任诸侯可使治国故也"。[③] 晋代何晏（公元？－249）以及宋人邢昺均释"南面"为诸侯。[④] 清代王引之（1766－1834）亦云："南面，有谓天子及诸侯者，有谓卿大夫者。雍之可使南面，谓可使为卿大夫也。"[⑤]中国儒者

中国儒者对孔子所说"可使南面"这一段话的解释，很明显地表现了经典中的普遍价值——才德优异之士应为政治之领袖，与解释者身处的特殊情境——平民不可成为帝王，两者之间的确存有紧张性。

① 刘向：《说苑》（四部丛刊初编缩本），卷19，第92页。

② 见程树德：《论语集释》（一），北京，中华书局，1990年，第362页。

③ 同上书，《礼记·檀弓》"正义"引郑注。

④ 《论语注疏》，台北，艺文印书馆影印十三经注疏本，第51页上半页。此说影响所及迄于今日，例如钱宾四（1895－1990）释此句亦云："南面：人君听政之位。言冉雍之才德，可使任诸侯也"。参见钱穆：《论语新解》，上册，台北，台湾商务印书馆，1965年，第181页。日本宫崎市定亦袭此说，见宫崎市定：《论语：新研究》，东京，岩波书局，1975年，第214页。

⑤ 见程树德：《论语集释》（一），第361页。引王引之《经义述闻》。

对孔子所说"可使南面"这一段话的解释，很明显地表现了经典中的普遍价值——才德优异之士应为政治之领袖，与解释者身处的特殊情境——平民不可成为帝王，两者之间的确存有紧张性。

正是在这种紧张性之下，德川时代（1600－1868）日本儒者对于"可使南面"这句话的解释，也出现经典中的普世价值与解经者的特殊情境之间的张力。举例言之，德川古学派大师荻生徂徕（1666－1728）在《论语征》中解释朱注"有人君之度"一语时说"古所谓君者，皆诸侯之称"，[①]不取刘向以"天子"释"南面"之说。丰岛丰洲撰《论语新注》说："南面者，君长听治之位，而圣人称其弟子，不可有曰可使为人君之理"。[②] 诸如此类对"南面"一词的解释，都显示日本儒者在德川封建体制之下解读《论语》这一章时所感受到的来自现实的张力，以及因此而在经典诠释上进行调整的必要性。

第二个例子是孟子（前371－前289?）政治思想及其在后代诠释者之间所激起的问题。孟子在战国（前403－前222）季世为苦难人民伸张正义，高唱人民胜利进行曲。孟子尊王黜霸，诚如萧公权（1897－1981）所说："孟子黜霸，其意在尊王而促成统一。然所尊非将覆之周王而为未出之新王，所欲促成者，非始皇专制天下统一，而为先秦封建天下之统一。简言之，孟子之意在乎立新政权以复旧制度。"[③]因此，孟子不尊周王，鼓吹诸侯取而代之，建立新"仁政"。

孟子这种以"王霸之别"作为核心的政治思想与不尊周王的行动，从北宋（960－1126）以降就引起许多知识分子的争辩。我过去探讨这个问题时曾指出：北宋以降，一些宋儒对孟子政治思想争辩的引爆点

① 荻生徂徕：《论语征》，载关仪一郎编：《日本名家四书注释全书》卷7，东京，凤出版株式会社，1973年，第109页。

② 丰岛丰洲：《论语新注》，载《日本名家四书注释全书》卷7，论语部5，第53页。

③ 萧公权师：《中国政治思想史》，上册，第100页。李明辉近日重探孟子王霸之辨，别创新解，他认为：孟子心目中的王者可称为"道德的政治家"，霸者可称为"政治的道德家"，孟子从政治理想主义的观点，将王霸之分视为本质上的区分，实不碍于他同时承认现实政治的运作法则。参见李明辉：《孟子王霸之别重探》，载氏著：《孟子重探》，台北，联经出版公司，2001年，第41－68页，尤其是第53及65页。李明辉的新解，对于孟子既尊王黜霸又鼓励诸侯取周王而代之，确实可以有效地加以说明。

在于孟子不尊周王并游说诸侯以一统天下的行为。孟子不尊周王之所以成为引爆点，实有其北宋政治史的特殊背景在焉。从北宋建国以来的大环境来看，孟子不尊周王这件事实所潜藏的王霸异质论与君臣相对说，对北宋以降中央集权的政治体制，以及尊王的政治思想，均形同水火。就王安石（1021—1086）变法特别标榜孟子作为精神标杆而言，孟子无形中为王安石新法运动背书，遂不免激起反新法人士的批判。在这两大政治史因素的辐辏作用之下，孟子的不尊周王终于成为众矢之的，引爆宋儒的孟子学争议。在部分宋儒的孟子学争议中呈现三大问题：（一）王霸之辨隐含着理想主义与现实取向两种政治态度的对立。拥护孟子尊王黜霸的宋儒，大致都抱持理想主义，以理想中的"三代"作为论政的标准，以尧舜作为取法的对象，王安石就是典型的代表。反之，批判孟子的宋儒倾向于将三代秦汉隋唐一体视之，从现实角度论政，司马光（君实，1019—1086）即为代表人物。（二）君臣之分问题起于孟子所持"大有为之君必有所不召之臣"的主张。孟子的君臣相对说实本于战国时代士气高涨而国君多好战好利之徒之历史背景，但是宋儒却在宋代的历史脉络中批判孟子，例如司马光就基于他以名分论为基础的政治思想，以及反王安石新法的政治立场，对孟子大举挞伐。（三）宋儒不论是尊孟或非孟双方，在争辩中都奉孔子为最高权威，引孔子之原始教义以

宋代知识分子关于"孟子不尊周"的争议，正显示经典中的普世价值与解经者身处的特殊时空条件之间有其紧张性。

这种经典中普世价值与解读者特殊时空条件之间的矛盾所衍生的张力，也同样出现在德川时代的日本。

支持各自的论据。但支持及批判孟子的双方对孔子所传的"道"，却有不同的解释。批判孟子的宋儒指出孔子之"道"乃"君君臣臣"之道，是支持宋代上下阶层秩序的"道"；而支持孟子的人如朱子则认为孔子之"道"乃是"仁义"之道，人人皆可得而行之，非皇帝所能垄断。朱子为了替孟子辩护而提出的对"道"的新诠释，与朱子对历史的解释思路一贯，对于宋代的既成权力结构，具有颠覆的潜在危险性。①

我们进一步分析就可发现：宋代知识分子关于"孟子不尊周"的争议，正显示经典中的普世价值与解经者身处的特殊时空条件之间有其紧张性。所谓"尊周"，可以包括两层涵义：（一）是指尊崇周文化，孔子以"郁郁乎文哉，吾从周"（《论语·八佾》），表达他对周文化的不胜向往之情。孟子对周文化的普世价值也深深认同。（二）是指尊敬以周天子为代表的政治权威。孟子不尊周王，鼓吹诸侯行仁政以一统天下，取代衰周。正是第二层意义的"尊周"与否引起宋代知识分子对孟子的争议。这是因为宋代知识分子生于公元10世纪以后中央集权强干弱枝的政治背景中，他们从自己的时代的政治观点解读《孟子》这部经典，遂引起极大争议。从这项事实，我们也可以发现：在中国的解经传统中，解释社群与经典文本常在政治权力领域中交会。

这种经典中普世价值与解读者特殊时空条件之间的矛盾所衍生的张力，也同样出现在德川时代的日本。许多日本儒者将孔孟经典中的"王道"或"天命"等普世价值，置于德川日本时空脉络中解读。例如古学派的复古思想，就蕴含了对当时现实的不满，欲藉复古以拨乱反正，强调政治正统以及日本圣学的古学派先趋山鹿素行（1622—1685）就说：②

> 本朝天下之正统，自开辟至今日，无一日之废其大义，中

① 以上参见黄俊杰：《孟子思想史论》，卷二，台北，中央研究院中国文哲研究所，1997年、2000年，第184—185页。

② 山鹿素行：《山鹿语类》卷35，载井上哲次郎、蟹江义丸共编：《日本伦理汇编：古学派上》，东京，育成会，1903年，第307页。

华亦不可企望。学校之设久绝，教化之戒谕未全，而人人犹存纲常，限乱臣贼子之数起。是武臣握权专威，亦立正统禀命于天子，拜爵位于王朝之余治也。其风俗自然敦化，而父子君臣之伦正，是本朝之大义也。

素行本于日本的天皇皇室正统思想，认为他的时代"武臣握权专威，亦立正统禀命于天子"，他指出武臣虽跋扈专威，仍然必须听命于天皇，这种万世一系的正统思想，连中华亦不可企望，所以关于孟子不尊周王的问题，他不以为然。山鹿素行说：①

周室虽衰，天命未改，普天率土，一草一木，皆周也，故春秋尊王室系王也。正统者，大一统之末虽衰，继世有名号也，其间土地分裂，或夷狄少犯，或无世系，而僭国立号；或女王专垂帘之权，皆不正统。……凡正统者，皆出于天命人心之公，不可以私立统。

如此极端的尊王之论，当然与特殊的日本国情以及素行不满武家之跋扈专政有关，其为德川武家政权所不满，终因得罪武家政权而遭流放于赤穗。

另外，生于幕末时期徂徕学派的藤泽东

① 山鹿素行：《山鹿语类》，第306页。

畡(1793—1864),目睹德川政权日益腐败,也将孟子不尊周议题置于日本特有的天皇万世思想脉络中加以理解,他解《论语·为政》"子张问十世"章说:①

> 或继周者虽百世可知也者,夫子自道也。曰"继周"即为东周也,不曰"代周",岂易姓乎!且以十世可知为前知数百年,则百世可知,前知数千年也,乃永久无穷之谓。由此观之,夫子不特欲使四海一其君,欲使万古不二其君也,是之谓人伦之至。

东畡所谓"使万古不二其君",即是日本万世一系天皇的思想,他在日本特殊时空背景中,在尊皇思想脉络里解释孔子的话语。

东畡又对于宋儒所争辩的孟子不尊周王行动中的"天命"这个课题提出解释,认为"天命"之改可用之于桀纣,却不可用之于周天子:②

> 问曰:天命之改未改,何故可以论桀纣,而不可以论周末之王也?
>
> 答曰:天命之改未改,即君臣之绝未绝也。当其未亡,论天命之改未改,可施诸有罪者,而不可施诸无罪者。……故周室存一日,则一日天命也,不可不翼奉钦载焉。吾云不可论者,主意在"改未改"三字,非谓周室之存亡非天命所关也。

荻生徂徕虽然也主张"敬天"与"尊周",但如东畡此种畅论天命的言论却颇为罕见,东畡以"君臣之绝未绝"作为"天命之改未改"的判准,而"天命之改未改"以王室之有罪无罪为判,桀纣有罪故天命当改,周王无罪,天命仍存乎王室,岂可改乎?我们将东畡这种论点推论到日本德川

---

① 藤泽东畡:《原圣志》,载《日本儒林丛书》第四册,东京:凤出版株式会社,1978年,第1—2页。

② 藤泽东畡:《思问录》,载《日本儒林丛书》第四册,第10页。

政权，可知东畡所谓的“天命”乃系于“天皇”，而非幕府之将军，天命既系于天皇，则岂“可不翼奉钦载”？这种尊皇论乃徂徕所讳言，东畡此种“逆转”徂徕学，由幕府到尊皇，强化了天皇的绝对地位思想，可以说是幕末维新提倡尊皇倒幕思想的必然历史趋势，亦足见儒家经典中的普世价值思想，在日本德川的特殊时空背景下，常被解读为日本特殊的神皇正统论。

从以上这两个儒家经典诠释的例子，我们可以清楚地发现：虽然儒家经典如《论语》或《孟子》等书，所承载的是永恒而具有超时空性质的价值，但是，东亚历代的经典诠释者却不是抽象的存在，他们身处复杂的权力关系网络之中，必然受到特定的时空因素的制约。因此，东亚儒者在解释经典时，就不能不感受到经典的“普遍性”与时间与地域的“特殊性”之间的张力。更明确地说，这种“普遍性”与“特殊性”之间的张力，主要呈现于政治的脉络之中。

这种解释的张力之所以出现于政治权力关系的脉络之中，主要原因仍源自于中国历史中的所谓“二重主体性”。

这种解释的张力之所以出现于政治权力关系的脉络之中，主要原因仍源自于中国历史中的所谓“二重主体性”。徐复观（1902—1982）分析这种“二重主体性”说：①

在中国历史中这种“二重主体性”的矛盾之下，中国以及东亚各国的儒家经典诠释者，常常感受到理想性与现实性之间的拉锯。

① 徐复观：《中国的治道》，载《儒家政治思想与民主自由人权》，台北，八十年代出版社，1979年，引文见第218—219页。刘子健亦有所讨论，刘子健：《儒教国家·二层的性格》《东方学》，载20（1960年6月），第119—125页；氏著：《岳飞，从史学史和思想史来看》，载《中国学人》第二期，1970年9月，第43—58页；James T. C. Liu, “How Did A Neo-Confucian School Become the State Orthodoxy?” Philosophy East and West, 23:4 (Oct., 1973) pp. 483—505.

中国的政治思想，除法家外，都可说是民本主义，即认定民是政治的主体。但中国几千年的实际政治，却是专制政治。政治权力的根源，系来自君而非来自人民；于是在事实上，君才是真正的政治主体。政治的理念，民才是主体；而政治的现实，则君又是主体。这种二重的主体性，便是无可调和的对立。对立程度表现的大小，即形成历史上的治乱兴衰。于是中国的政治思想，总是想解消人君在政治中的主体性，以凸显出天下的主体性，因而解消上述的对立。人君显示其主体性的工具是其个人的好恶与才智。好恶乃人所同有，才智也是人生中可宝贵的东西。但因为人君是政治最高权力之所在，于是它的好恶与才智，常挟其政治的最高权力表达出来，以构成其政治的主体性，这便会抑压了天下的好恶与才智，即抑压了天下的政治主体性。虽然在中国历史中，天下(亦即人民)的政治主体性的自觉不够，可是天下乃是一种客观的伟大存在，人君对于它的抑压，只有增加上述的基本对立。其极，便是横决变乱。所以儒家道家，认为人君之成其为人君，不在其才智之增加，而在将其才智持化为一种德量，才智在德量中作自我的否定，好恶也在德量中作自我的否定，使其才智与好恶不致与政治权力相结合，以构成强大的支配欲，因此而凸显出天下的才智与好恶，以天下的才智来满足天下的好恶，这即是“以天下治天下”；而人君自己，乃客观化于天下的才智与天下的好恶之中，便无自己本身的才智与好恶，人君自身，遂处于一种“无为的状态”，亦即是非主体性底状态。

在中国历史中这种“二重主体性”的矛盾之下，中国以及东亚各国的儒家经典诠释者，常常感受到理想性与现实性之间的拉锯。所谓“理想性”是指儒家经典中所呈现的普遍而永恒的价值世界；所谓“现实性”是指经典诠释者所身处的特殊的时空环境，在“现实性”的巨大制约与压力之下，他们常常站在自己的时代背景与政治脉络中解读经典，所以，当他们读到孔子

所说“可使南面”这种几近叛乱的言论时，不免惊怖其颠覆性而深致怀疑，于是将“南面”的意涵解释为“诸侯”或“卿大夫”之位。程树德（郁庭，1877－1944）撰《论语集释》就“可使南面”一语特加申论说：①

> 盖圣贤之学，必极之治国平天下。其不嫌于自任者，正其学之分内事也。夫子极许仲弓而云可使南面。而其辞隐，其义显。包郑均指诸侯，刘向则谓天子，说虽不同，要皆通也。近之儒者谓为卿大夫，不嫌天子诸侯，注引虽博，未免浅测圣言。……今人皆以帝王言之，岂有孔子弟子可为帝王者乎？

这一段话很可以总结历代解经者的解经态度。他们站在特殊的时空情境之中，反问孔子“岂有孔子弟子可为帝王者乎？”他们解读经典时已经从经典的原始语境与脉络中逸脱而出了。

东亚儒家经典诠释传统中出现的第二种张力，出现于解经者的“文化认同”与“政治认同”之间。

解经者从经典的原始脉络中逸脱这个问题，在《孟子》的诠释史上最为深切显明。孟子尊王黜霸的政治论述原是在战国晚期的时代脉络中所提出。战国时代各国国君所念兹在兹者皆在于富国强兵，以求遂其一统中国的野心。在孟子的眼中，这些国君都“夺其民时，使不得耕耨以养其父母，父母冻饿，兄弟妻子离散”（《梁

① 程树德：《论语集释》（二），第362页。

惠王上·5》)；各国国君"制民之产，仰不足以事父母，俯不足以畜妻子，乐岁终身苦，凶年不免于死亡"(《梁惠王上·7》)。孟子不仅痛骂各国国君"今夫天下之人牧，未有不嗜杀人者也"(《梁惠王上·6》)，他直斥"不仁哉！梁惠王也。以土地之故，糜烂其民而战之，大败；将复之，恐其不能胜，故驱其所爱子弟以殉之"(《尽心下·1》)，他更斥责梁襄王"望之不似人君"(《梁惠王上·6》)。孟子认为战国时代是"争地以战，杀人盈野；争城以战，杀人盈城"(《离娄上·14》)的时代。在这种时空脉络之中，孟子提出王霸之别的明确界限说："以力假仁者霸……以德行仁者王。"(《公孙丑上·3》)明白指出"王"与"霸"是德与力的对比。但是，当秦汉以后历代儒者解读《孟子》时，他们已从战国政治权威多元化的时代脉络中逸脱而出，他们以君主专制时代之眼光，解读孟子"以民为贵，社稷次之，君为轻"(《尽心下·14》)，终不免惊惧于孟子言论之河汉无极，而像王夫之(船山，1619－1692)一样地说："今此言变置者，必方伯廉察其恶，贵戚与闻其议，而实自天子制之。知此，则知孟子所云'民为贵，社稷次之，君为轻'者，以天子之驭诸侯而言也。"[1]诸如此类说法，不免强孟子以就范于后代解经者之时代脉络，其不能免于刑求古人曲解经典者明矣！

三、解经者的"文化认同"与"政治认同"之间的张力

(一)张力的性质与展现

东亚儒家经典诠释传统中出现的第二种张力，出现于解经者的"文化认同"与"政治认同"之间。所谓"文化认同"是指东亚各国的儒者虽然身处德川时代的日本、李朝时代(1392－1910)的朝鲜，或是日据时代(1895－1945)的中国台湾，他们都心仪孔孟典型，遥契儒家价值，"风檐展书读，古道照颜色"，他们自认是"儒家文化共同体"中的有机成员。所谓"政治认同"，是指这些共同分享儒家价值的东亚儒者，却又是日本、朝鲜等国的国

---

① 王夫之：《读四书大全说》，台北，河洛图书出版社，1974年影印同治四年湘乡曾氏刊本(下)，第84页下半页，总第1407页。

民，他们原属不同的政治社群，也有不同的政治认同与归属。在诠释儒学经典中的某些篇章时，东亚儒者的“文化认同”与“政治认同”常会出现紧张关系。

为了说明这种类型的张力之性质，我们可以从17世纪日本朱子学派儒者山崎暗斋（1618—1682）与弟子的一段故事说起：①

作为日本人，日本儒者认同日本这个国家；但作为儒家学者，他们又有文化的精神原乡——孔孟的理想国度。

① 原念斋：《先哲丛谈》，江户，庆元堂、拥万堂，文化13［1816］年刊本，卷3，第4页下半页至5页上半页。现代日文译本见原念斋等译注：《先哲丛谈》，东京，平凡社，1994年，第118—119页。古学派大师伊藤仁斋（维桢，1627—1705）长子伊藤东涯（1670—1736）对山崎暗斋弟子说，孔孟攻伐日本“予保其无之”，可谓极具卓识。孔子论政，主张“近者悦，远者来”（《论语·子路》），《论语·季氏》第一章，季氏将伐颛臾，孔子曰：“远人不服，则修文德以来之。既来之，则安之”，孔子对季氏“谋动干戈于邦内”都不以为然，何况谋动干戈于海外异邦？

第二次世界大战前后日本思想史学界对于伊藤仁斋与荻生徂徕等古学派儒者是否即为中华至上主义者颇有争议。井上哲次郎说：“素行的古学最日本化”、“徂徕则最具中国色彩”、“仁斋则是折衷于两者之间”，见井上哲次郎：《日本古学派之哲学》，东京，富山房，1915年，第744—745页。山鹿素行早年学兵学，倡武士道，晚年回归日本神道，说他极具日本化色彩，当然无庸置疑，但是说“徂徕则最具中国色彩”，而“仁斋折衷于两者之间”恐有待商榷。岩桥遵成就主张徂徕精通国史，岂有不辨国体之事，举出徂徕亦有赞美国体之言论。参见岩桥遵成：《徂徕研究》，东京，关书房，1934年，第242—249页。一般非难徂徕之学者，谴责徂徕崇拜视日本为夷狄的中国，蔑视日本国体，战前岩桥遵成特为徂徕辩解，他的主要论点如下：(1)当代学者将夷人之夷解为夷狄之夷而非难徂徕，实为误解。徂徕所谓“夷人”的典据，出自《书经》“亿兆夷人之语”，系指无位无官之民；(2)徂徕也说过：“且三代而后，虽中华，亦戎狄猾之，非古中华也。故徒慕中华之名者，亦非也，……”（《徂徕集》卷25）；(3)徂徕精通国史，岂有不辨国体之事。参考氏著：《徂徕研究》，东京，关书房，1934年，第242—249页。另外，丸山真男亦认为徂徕绝非“中华至上主义”者。见丸山真男：《日本政治思想史研究》，东京，东京大学出版会，1976年，第105页。

山崎暗斋尝问群弟子曰:“方今彼邦,以孔子为大将,孟子为副将,牵数万骑来攻我邦,则吾党学孔孟之道者为之如何?”弟子咸不能答,曰:“小子不知所为,愿闻其说。”曰:“不幸关逢此厄,则吾党身披坚,手执锐,与之一战而擒孔孟,以报国恩,此即孔孟之道也。”后弟子见伊藤东涯,告以此言,且曰:“如吾暗斋先生,可谓通圣人之旨矣。不然,安得能明此深义,而为之说乎?”东涯微笑曰:“子幸不以孔孟之攻我邦为念,予保其无之。”

在这一段故事中,山崎暗斋告诉学生如果孔孟率军攻打日本,他将执干戈以卫社稷,这就是“孔孟之道”,弟子也认为暗斋“通圣人之旨”。这一段对话,虽是假设性的无稽之谈,但是却很敏锐地透露了日本儒者在弘扬孔孟之道时,可能面对的两难困境。作为日本人,日本儒者认同日本这个国家;但作为儒家学者,他们又有文化的精神原乡——孔孟的理想国度。如果孔孟的国家——中国对日本发动战争,那么,在这种情况之下,日本儒者的“文化认同”与“政治认同”势必处于激烈拉锯之状态,使日本儒者辗转呻吟于其间。

东亚儒家在诠释经典时,偶尔会面临这种“文化认同”与“政治认同”之间的张力,其中最具有代表性的就是关于《论语·子罕》第十四章“子欲居九夷”一词的解释。《论语》中的“九夷”一词,亦见于《后汉书·东夷列传》:①

昔箕子违衰殷之运,避地朝鲜。始其国俗未有闻也,及施八条之约,使人知禁,遂乃邑无淫盗,门不夜扃,回顽薄之俗,就宽略之法,行数百千年,故东夷通以柔谨为风,异乎三方者也。政之所畅,则道义存焉。仲尼怀愤,以为九夷可居,或疑其陋。子曰:“君子居之,何陋之有?”亦徒有以焉尔。

① 范晔撰,王先谦集解:《后汉书》,台北,艺文印书馆影印,长沙虚受堂刊本;《东夷列传》第75,第13页上半页,总第1008页。

又云：[1]

夷者，柢也，言仁而好生万物柢地而出，故天性柔顺，易以道御，至有君子不死之国焉。夷有九种：曰畎夷、于夷、方夷、黄夷、白夷、赤夷、元夷、风夷、阳夷，故孔子欲居九夷也。

到底"九夷"何所指？历来注家说法不一，清儒刘宝楠（楚桢，1791－1855）《论语正义》引皇侃（488－545）《论语义疏》"东有九夷：一玄菟，二乐浪，三高丽，四满饰，五凫臾，六索家，七东屠，八倭人，九天鄙，皆在海中之夷。玄菟、乐浪、高丽，皆朝鲜地。"指出："子欲居九夷，与乘桴浮海，皆谓朝鲜，夫子不见用于中夏，乃欲行道于外域，则以其国有仁贤之化故也。"[2]此说较为通达，亦广为中国学人所接受。

伊藤仁斋将"九夷"解释为日本，是一种很有效的解经策略。他将日本解释为孔子在鲁国礼崩乐坏、"乘桴浮于海"之后，欲久居之地。

有趣的是，当十七世纪的伊藤仁斋（1627－1705）读到《论语》这一章时，他认为孔子欲居之"九夷"就是日本，仁斋说：[3]

① 《东夷列传》第75，载《后汉书》，第1页上半页，总第1002页。

② 刘宝楠：《论语正义》，上册，北京，中华书局，1982年，第344页。

③ 伊藤仁斋：《论语古义》，载《日本名家四书诠释全书》（第3卷），卷5，东京，凤出版株式会社，1973年，第137－138页。

夫子尝曰："夷狄之有君，不如诸夏之亡也。"由此见之，夫子寄心于九夷久矣。此章及浮海之叹，皆非偶设也。夫天之所覆，地之所载，钧是人也。有礼义，则夷即华也；无礼义，则虽华不免为夷。舜生于东夷，文王生于西夷，无嫌其为夷也。九夷虽远，固不外乎天地，亦皆有秉彝之性，况朴则必忠，华则多伪，宜夫子之欲居之也。吾 太祖开国元年，实丁周惠王十七年。到今君臣相传，绵绵不绝。尊之如天，敬之如神，实中国之所不及。夫子之欲去华而居夷，亦有由也。今去圣人既有二千余岁，吾日东国人，不问有学无学，皆能尊吾夫子之号，而宗吾夫子之道。则岂可不谓圣人之道包乎四海而不弃？又能先知千岁之后乎哉？

伊藤仁斋将"九夷"解释为日本，是一种很有效的解经策略。他将日本解释为孔子在鲁国礼崩乐坏、"乘桴浮于海"之后，欲久居之地。经由这种解释，日本（所谓"日东之国"）因是孔子欲居之地，而成为包括日本儒者在内的所有儒者所心仪的文化中心，成为儒者"文化认同"之国度，从而将日本儒者作为日本人的"政治认同"与作为儒者的"文化认同"的矛盾加以统一，化解两者之紧张性。

出生年代晚于仁斋 39 年的荻生徂徕（1666—1728）虽然批驳仁斋上述的解释，但徂徕却也同时强调日本的优越性：①

若夫吾邦之美，外此有在，何必附会《论语》，妄作无稽之言乎？夫配祖于天，以神道设教，刑政爵赏，降自庙社，三代皆尔，是 吾邦之道，即夏商古道也。今儒者所传，独详周道，遽见其与周殊，而谓非中华圣人之道，亦不深思耳。自百家竞起，孟子好辩而后，学者不识三代圣人之古道，悲哉！

① 荻生徂徕：《论语征》，第 186—187 页。

徂徕认为日本风俗淳美，即为夏商文化之流裔，不必附会为《论语》中孔子欲居之"九夷"。徂徕的说法与仁斋貌异而实同，皆以日本为文化之中心，从而解消"文化的"与"政治的"两大领域之张力。

以上所说日本儒者所采取以解消"政治认同"与"文化认同"的张力之解经策略，在他们解读《论语》或《孟子》书中关于严夷夏之防的章节时，表现得特别明显。《论语·八佾》第五章："子曰：'夷狄之有君，不如诸夏之亡也。'"对于这段话，伊藤仁斋解释说：①

> 夫子每视时俗之变，虽一事之小，必重叹之，以其所关系大也。今诸夏，礼义之所在，而曾夷狄之不若，则其为变亦甚矣。在《春秋》所以作也。当此时，虽周衰道废，礼乐残缺，而典章文物，尚未湮坠，孰知诸夏之不若夷狄？然夫子宁舍彼而取此，则圣人崇实而不崇文之意，可见矣。其作《春秋》也，诸侯用夷礼，则夷之。夷而进于中国，则中国之。盖圣人之心，即天地之心，遍覆包涵无所不容，善其善而恶其恶，何有于华夷之辨？后之说《春秋》者，其严华夷之辨，大失圣人之旨矣！

仁斋发挥孔子之言，认为"圣人之心，即

① 伊藤仁斋：《论语古义》，第32页。

天地之心……何有于华夷之辨?"他的诠释与 19 世纪的佐藤一斋(1772—1859)的说法如出一辙。一斋说:①

> 茫茫宇宙,此道只是一贯,从人视之,有中国,有夷狄;从天视之,无中国,无夷狄。中国有秉彝之性,夷狄亦有秉彝之性,中国有恻隐羞恶辞让是非之情,夷狄亦有恻隐羞恶辞让是非之情。中国有父子君臣夫妇长幼朋友之伦,夷狄亦有父子君臣夫妇长幼朋友之伦,天宁有厚薄爱憎于其间,所以此道只是一贯。但汉土圣人发挥此道者独先,又独精,故其言语文字足以兴起人心,而其实则道在于人心,非言语文字之所能尽。若谓道独在于汉土文字,则试思之:六合内同文之域凡有几,而犹有治乱,其余横文之俗,亦能性其性,无所不足,伦其伦,无所不具,以养其生,以送其死。然则道独在于汉土文字已乎?天果有厚薄爱憎之殊云乎?

伊藤仁斋与佐藤一斋之所以必须将"心"或"道"解释为普世之价值而非中国所独占,正是为了化解日本儒者在面对儒家经典中夷夏之辨这类篇章时,所感受到的"文化认同"与"政治认同"之间的紧张性。

(二)张力的形成原因

现在,我们可以进一步思考:东亚儒家经典诠释传统中的"政治认同"与"文化认同"之张力,何以不可避免?

关于这个问题,最可能的答案仍必须在儒家经典中有关国家的概念之内涵中寻求。古籍中与国家概念关系最接近者,就是"中国"一词。当代学者王尔敏(1927—)曾详考先秦典籍中出现"中国"词称者共 25 种,归纳诸书所载"中国"词称之总数,共为 178 次,其所含意旨,约有 5 类:(1)京师之意,凡 9 次;(2)国境之内之意,即所谓国中,凡 17 次;(3)诸夏之领域,凡 145 次;(4)中等之国之意,凡 6 次;(5)中央之国之意,凡

---

① 佐藤一斋:《言志录》,载《日本思想大系·46》,东京,岩波书店,1980 年,第 131 条,第 227 页。

1次。其中占最大多数者，则为第二种以诸夏领域为范围者，占全部数量的83%，其次指为国境之内者占10%，再次指为京师者占5%。王尔敏指出："在秦汉统一以前，'中国'一词所共喻之定义已十分明确，主要指称诸夏之列邦，并包括其所活动之全部领域。至于此一称谓之实际含义，则充分显示民族文化一统观念。诸夏列邦之冠以'中国'之统称，主要在表明同一族类之性质与同一文化之教养之两大特色。"[①]从先秦典籍所见"中国"词称可见，自古以来中国人之"文化认同"与"政治认同"常合而为一，前者称为"天下"，后者称为"国"，明末大儒顾炎武(亭林，1613—1682)说：[②]

在中国政治思想传统中，"国家"作为"文化认同"(cultural identity)的意义实远大于作为"政治认同"(political identity)的意义。

> 有亡国有亡天下。亡国与亡天下奚辨？曰，易姓改号，谓之亡国。仁义充塞，而至于率兽食人，人将相食，谓之亡天下。

在中国文化传统中，所谓"国家"是一种文化传承的民族共业，而不只是由一套权利义务所规范的契约关系，或具体而可切割的空间而已。近代西方政治学界不论是右派或左派学者对"国家"的定义，都充满了各种断裂的空间或组成部分之间"对抗的"(adver-

在中国文化传统中，所谓"国家"是一种文化传承的民族共业，而不只是由一套权利义务所规范的契约关系，或具体而可切割的空间而已。

① 王尔敏：《"中国"名称溯源及其近代诠释》，收入氏著：《中国近代思想史论》，台北，作者自印，1977年，第441—480页，引用统计数字见第442页，引文见第443页。

② 顾炎武：《原抄本日知录》卷17，台北，明伦出版社，1970年，第379页。

sarial)氛围。例如，黑格尔(G. W. F. Hegel, 1770—1831)认为国家是社会普遍利益的体现，驾于特殊利益之上，因此能够克服市民社会与国家的分裂，以及个人作为私人和市民之间的分裂。但是，马克思(Karl H. Marx, 1818—1883)批判上述看法，指出只有实行民主才能使国家维护普遍利益。但是，只有"政治解放"不能带来"人类解放"。人类的解放需要对社会进行改造，这种改造的重点就是消灭私有制。马克思与恩格斯(Friedrich Engels, 1820—1895)在《共产党宣言》中宣称："现代的国家政权不过是管理整个资产阶级的共同事务的委员会罢了"。[①] 此外，西方右派政治学者则强调"国家"(state)不是政府(government)，在民主政治中"政府"屡变，而"国家"依旧。"国家"也不是"民间社会"("civil society")，因为"国家"包括军警机构、民意机关等，但作为"民间社会"的政党，不是"国家"之一部分。在西方政治学理论中，"国家"的概念因为诸多空间的切割、断裂或对抗而获得凸显。但是，在中国政治思想传统中，"国家"作为"文化认同"(cultural identity)的意义实远大于作为"政治认同"(political identity)的意义。

以上所说中国政治思想传统的特质，在儒家经典中表现得最为清楚。诚如萧公权(1897—1981)所说，孔子论夷夏之分，早已舍种族而就文化以为区别。就《论语》所见，孔子认为夷狄虽或不如中国，但可以同化，而且夷狄之行为偶或优于中国，夷与夏虽殊方而同理。"孔子所谓'夷狄'，其含义略似近世所谓'野蛮人'，而非与'虾夷''马来'等同列。其所谓诸夏亦略如今日所谓'文明国'，而不指'黄帝子孙'或'中华民族'。"[②]总而言之，在《论语》以降的儒家经典中，"政治认同"与"文化认同"密切绾合为一，而文化更是先于政治。乘载这种思想的儒家经典，其实潜藏一种"政治"与"文化"两个不同领域间之张力。这种张力在中国本土儒家学者的诠释中尚能处于潜伏之状态，但是，这些经典一旦远传日、韩、越各国之后，东亚各国儒者身处不同国度，在特

---

① 《马克思恩格斯选集》第一卷，北京，人民出版社，1972年，第253页。

② 萧公权师：《中国政治思想史》(上)，第77页。

定政治背景中解读儒家经典,[1]势必感受到经典中的"文化认同"与他们自身的"政治认同"之间,存有某种紧张关系,他们因而通过经典新诠企图加以拉进或愈合。

四、结　论

儒学传统源远流长,自先秦孔门定其规模,历经汉唐诸儒注释疏解、北宋诸儒与南宋朱子畅其源流,王门诸子特加发挥,以至20世纪当代新儒家赋予新诠,可谓德泽深厚,绵延不绝。儒学虽然在两千年前发祥于中国山东半岛,原是地域性色彩浓厚的一套学问,但是,在历史的进程中,儒学价值系统对于两千年来东亚各国尤其是日本、韩国、越南等地区的社会与文化,却造成深刻而全面的影响,遂而成为东亚文明的共同资产。但是,儒学从中国走向东亚世界,却不是一段晴空万里风平浪静的过程。就儒家经典而言,儒学的普世性价值,是两千年来东亚儒者魂牵梦萦的精神原乡,孔孟典型虽逝,"沉魄浮魂不可招",但是,东亚儒者诵读经典时,却是"遗编一读想风标"(王安石诗《孟子》),他们为孔孟精神所兴发鼓舞,顽廉懦立,兴起心志,为弘扬儒学而生死以之。但是,这些东亚儒者却不是与世隔绝而离群索

儒学虽然在两千年前发祥于中国山东半岛,原是地域性色彩浓厚的一套学问,但是,在历史的进程中,儒学价值系统对于两千年来东亚各国尤其是日本、韩国、越南等地区的社会与文化,却造成深刻而全面的影响,遂而成为东亚文明的共同资产。

从东亚思想史的发展经验来看,这两种张力正是东亚儒学两千年来得以活力充沛日新又新的内在动力。

[1] 举例言之,德川日本儒者就在封建制度的政治背景中解读、批判朱子学,参见石田一郎,《德川封建社会与朱子学派的思想》,载《东北大学文学部研究年报》,第13号(下),第72—138页。

居的人，他们正如马克思在《德意志意识形态》中所说："是处在于一定条件下进行的现实的、可以通过经验观察到的发展过程中的人"，[①]他们生活在特定的政治社会经济情境，如德川封建体制或李姓朝鲜王朝政治体制之中，他们解读儒家经典，自然不免感受到经典与经典解读者的实存情境之间的紧张关系。

本文分析东亚儒家经典诠释传统所见两种类型的张力：一是经典中乘载的普世价值，与解经者身处的时间与空间特性之间，存有紧张性。二是经典诠释者的"文化认同"与"政治认同"之间，也存有紧张性。我们的分析指出：第一种类型的张力实已先验地内建在儒家经典之中，因为儒家抱道守贞，奋其生命欲以其学易天下，儒家经典洋溢着炽热的经世、淑世乃至救世之情怀。儒家经典作者不仅有心于解释世界，更致力于改变世界。所以，两千年来东亚儒家经典诠释学，其实就是一种政治学、社会学、经济学，也是一种实践诠释学。

正是因为儒家经典的经世取向与经典诠释的实践性，所以本文所探讨的这两种类型的"解释的张力"乃不可避免。从东亚思想史的发展经验来看，这两种张力正是东亚儒学两千年来得以活力充沛日新又新的内在动力。从东亚儒家经典诠释者观之，这两种张力对东亚儒者个人的生命与学术事业，构成最严肃的挑战，使他们无时无刻都必须面对"诠释者的主体性如何安顿？"这个巨大的问题。

---

① 《马克思恩格斯选集》，第一卷，上，第 31 页。

儒家诠释学的三个时代

景海峰*

一部儒学发展史，在一定意义上可以说是对经典不断进行诠释的历史。从孔子开始，大儒"述而不作，信而好古"，以传授、整理、编纂远古文化典册为己任，对六经系统的固定化、完善化起到了至关重要的作用。战国之后，六经成为儒家的根本圣典，历代儒者，"焚膏油以继晷，恒兀兀以穷年"（韩愈语），大多将毕生精力投入到了经典诠释的事业当中。积两千余年悠悠岁月，儒家典籍可谓汗牛充栋，但翻来拣去，绝大多数是注解之作，稍能脱开经典而较具有独立文本意义的，却百不凡一。即便是能开一代风气的儒宗巨匠，他们的著作也大多是围绕着经典的解释而展开的。所以说，儒学史即经典诠释史，儒家的学问在很大程度上便是诠释的学问。

从诠释学的角度来看儒学，文本自然就成为关注的焦点。儒家之典籍，历来就有层次之分。在传统的经学系统中，经为核心，传、记为辅翼，注解、章句、义疏则锦上添花矣。三国时东吴人杨泉有一比喻："夫五经则海也，传记则四渎，诸子则泾渭也。"初唐长孙无忌谓："昔者圣人制作谓之

* 作者系深圳大学文学院教授。

为经。传师所说则谓之为传，丘明、子夏于《春秋》、《礼经》作传是也。近代以来，兼经注而明之，则谓之为义疏。”[①]这一阶梯状的三层格局在理学系统中曾被搅乱过。宋儒实际上是以《易传》、《孟子》、《中庸》等传记为儒家经典的核心，五经反而退隐到了遥远的幕景之中。朱子在论及儒家典籍之关系时，曾经打过一个比方，说《语》、《孟》、《学》、《庸》是“熟饭”，六经是“禾”（打禾为饭）。[②] 他又编了周张二程的语要为《近思录》，强调他们的著作是进入四书的阶梯。这样，在经、传、注之外，便又构成了不同于汉唐之学的另外一个三层格局。至于元代以后，《四书集注》成为科举考试的标准答案，程朱的书实际上是最高权威，儒家经典的层次关系又为之一变。所以，同是对经典的诠释，汉儒不同于诸子，宋儒又不同于汉儒，文本的中心地位在发生着转换，诠释所追寻的意义也随着时代的变迁而不断地游移着。从诠释展开的文本境况和典籍之间的关系来衡定儒学发展的历史，显然不同于政治史、文化史、学术史的解读，甚至与思想史的眼界也不完全一样。先秦儒家和两汉、六朝经学皆是围绕着对六经的整理、编纂、传述、疏解来展开思考的，六经是各种观念和学说“视域交融”的主轴，是诠释的中心。所

儒学史即经典诠释史，儒家的学问在很大程度上便是诠释的学问。

同是对经典的诠释，汉儒不同于诸子，宋儒又不同于汉儒，文本的中心地位在发生着转换，所追寻的意义也随着时代的变迁而不断地游移着。

儒家之六经显然是古代文明的遗产，而不是“轴心时代”的原创物。

① 转引自朱彝尊《经义考》，卷295（通说一），中华书局，1998年缩印本，第1512、1517页。

② 朱子云：“《语》、《孟》、《中庸》、《大学》是熟饭，看其他经是打禾为饭。”（《语类》卷19）又云：“今欲直得圣人本意不差，未须理会经，先于《论语》、《孟子》中专意看他。”（《语类》卷104）“四子，六经之阶梯。”（《语类》卷105）皆是此意。言四书比五经更直截了当，因而就显得更重要些。

以，这一时段的诠释学焦点是在经，这是一个以经为本的时代。魏晋南北朝时期的道玄，特别是外来的佛教，对儒家文明所代表的价值系统提出了严重的挑战，经的本根性权威遭遇到空前危机。从中唐开始，儒家经典诠释的重心逐渐从经向传记转移，以四书为中心的系统至南宋最终形成。这一时段的诠释学重心是"轴心时代"的原创性著作《论语》、《孟子》、《易传》等，也就是说是以传记为核心。入元之后，随着理学体系的稳固化和思想统治地位的确立，儒家诠释学的重心又随之改变。一方面，经典系统被彻底地经院化和严重格式化了，诠释空间极度萎缩。另一方面，经典诠释逐渐由文本训诂走向意义理解，由书写式转向了体证式，呈现出古典文明形态行将破解之前的复杂性和多向性。

一、古代文明的遗产和古典文明的创造

当代史学家斯塔夫里阿诺斯(L. S. Stavrianos)在《全球通史》一书中，向我们极其生动而又清晰地描绘了欧亚大陆远古文明的图景，特别是农耕人与游牧民的对垒、古代文明的消逝和古典文明取而代之的全过程。他说："古代文明时期，中东是创始力的中心，诸如农业、冶金术、文字和城市生活等重大发明都是从这一中心传播到各地。而在古典时代的这些世纪里，欧亚诸文明相互之间则处于均衡状态，它们同等地相互作用。要说稍有区别的话，那就是中东现在落后了，而曾经是边缘文明区的欧洲、印度和中国现在却作出了构成古典时代特色的大部分文明。"[①]这一重构世界史的"全球历史观"，以其宏大的视野和文明比较的方式，为我们理解儒家文化的意义提供了新的思路。特别是斯氏对古代文明与古典文明之转接的精彩论述，对于我们认识儒家经典之建构的历史和诠释的本质，尤具启迪作用。儒家之六经显然是古代文明的遗产，而不是"轴心时代"的原创物(今文家坚持六经为孔子所作，别有他意)。作为古代文明的族群记忆和三代遗产的结晶，六经凝聚了

① 斯塔夫里阿诺斯:《全球通史——1500年以前的世界》，吴象婴等译，上海社会科学院出版社，1999年，第167页。

华夏文明的根源性信息，孔子正是在对这些古代文明的遗产进行整理和传接的过程之中，创辟了最能代表中华文明之连续性的、属于“轴心时代”最重要的古典文明思想体系之一的儒家。就文献而言，孔子曾经说过：“夏礼，吾能言之，杞不足征也；殷礼，吾能言之，宋不足征也。文献不足故也，足则吾能征之矣。”（《论语·八佾》）可见孔子之时，夏商文明之礼乐仅存传说，文献已不足。至于周礼，则因周公之整理而流传不绝，虽到春秋之世，“礼崩乐坏”，但大体上还能看到原貌。所以孔子说：“周监于二代，郁郁乎文哉！吾从周。”（同上）“吾从周”之志，确立了孔子是一个文化遗产的继承者和前代典册的整理者，他将古代文明的思想精华一网打尽、罗致旗下，儒家于是乎就成了东周诸子学派中历史筹码最为丰足的大赢家。和墨、名、法、道诸家相比，儒家与三代文化的渊源关系最深，也就是说它和古代文明之间的延续性最强，这就使之成为了古代文明向古典文明过渡的最大中转站和历史文化发展长程之中的重要枢纽。

和墨、名、法、道诸家相比，儒家与三代文化的渊源关系最深，也就是说它和古代文明之间的延续性最强，这就使之成为了古代文明向古典文明过渡的最大中转站和历史文化发展长程之中的重要枢纽。

就六经而言，《易》本卜筮之书，起源甚早，卦、爻辞当是商、周卜筮之官所掌管的原始筮辞，经后人剪辑、编纂而成。《诗》是我国最早的一部诗歌总集，大抵是周初至春秋中叶的作品。《书》为上古誓、诰、命、谟等纪言的历史文件和部分追述古代事迹的著作汇编。《礼》不一定出自周公之手，但所涉及的礼仪制度确是

西周以前至春秋曾实行过的。[1]《乐》是与礼相配为用的，当亦甚早。《春秋》虽是鲁国史官所记编年史，但其体例和代表性却可追之久远。[2]所以，六经均早出，皆是古代文明的遗产，而不是“轴心时代”才创作出来的。清人章学诚谓：“周公成文、武之德，适当帝全王备、殷因夏监、至于无可复加之际，故得藉为制作典章，而以周道集古圣之成。斯乃所谓集大成者也。孔子有德无位，即无从得制作之权，不得列于一成，安有大成可集乎？”（《文史通义·原道》）乾嘉学者，虽有矫枉过正之意，抬周贬孔，语略偏激，但所述大体上是符合实情的。在我们今天看来，周公是古代文明的化身，“集古圣之成”是说得通的。而孔子是古典文明时期的思想家，他不可能直接创制六经，所以“安有大成可集乎”？

但儒家没有创作六经并不妨碍它对于六经的独占权，这就是在古代文明向古典文明过渡的过程中，儒家占得了先机，通过整理、编纂、删削、加工远古遗典，将自已的价值理念融人到了这项事业当中去，形成了一种话语权的优势。孔子说：“兴于《诗》，立于《礼》，成于《乐》。”（《论语·泰伯》）《述而》篇也记：“子所雅言，《诗》、《书》、执《礼》，皆雅言也。”孟子常引《诗》、《书》，鼓吹法先王，塑造出了一个尧、舜、禹相继的“王道”谱系，并把上古史中的理想人物都归串到这一条线上。[3] 荀子著《劝学》，有“《礼》之敬文也，《乐》之中和也，《诗》、《书》之博也，《春秋》之微也，在天地之间者毕矣”的说法。又指出：“圣人也者，道之管也。天下之道管是矣，百王之道一是矣，故《诗》《书》《礼》《乐》之归是矣。《诗》言是，其志也；《书》言是，其事也；《礼》言是，其行也；《乐》言

---

① 参阅杨向奎：《宗周社会与礼乐文明》一书的下卷之第二“周公对于礼的加工与改造”，人民出版社，1997年，第283—363页。

② 杜预《春秋左传集解序》云：“其发凡以言例，皆经国之常制，周公之垂法，史书之旧章，仲尼从而修之，以成一经之通体。”又注《左传》昭公二年“晋侯使韩宣子来聘……”一段，谓，“《春秋》遵周公之典以序事。”明确将《春秋》之始远推至周公。蒙文通先生在《周代学术发展论略》一文中指出：“《春秋》之作为历史著作，却并不始于孔子。”“《春秋》是先秦时代史著的一般名称。”（见氏著《古学甄微》，巴蜀书社，1987年，第2—5页）

③ 《滕文公》上篇，孟子对农家许行的弟子陈相作过一番上古史的描述，将尧、舜、禹和益、后稷、契这些不同系统的传说人物通通归纳到同一条线上，并且作了时间上的压缩，将之集中到一个短时段内。对此，顾颉刚先生曾有一分析，认为这是早期儒家有意建构的以“王道”理念为核心的古史观。参阅氏著《中国上古史研究讲义》，中华书局，1988年，第5—9页。

是，其和也；《春秋》言是，其微也。”（《荀子·儒效》）这就把六经和圣人，以及儒家政治理想中的“百王之道”紧密地结合在一起了。其他诸子，虽然也有引据上古文献的，但远不像儒家来得那么系统和深入，尤其是缺乏全盘承接进而全面转化的宏愿。久而久之，六经便为儒家所独有，似乎只有儒家才是古代文明的继承者和解释者，古代文明遗典的整理和诠释任务便理所当然地落在了儒家的肩上。

其他诸子，虽然也有引据上古文献的，但远不像儒家来得那么系统和深入，尤其是缺乏全盘承接进而全面转化的宏愿。

当然，儒家如果仅仅充当了一个远古文明遗产的收藏家或者二传手，那它一定不会来日腾达，一枝独秀，成为两千年古典文化的主角。按雅斯贝尔斯（K. Jaspers）“轴心时代”的说法，这个时期在几个不同的文明区域里同时出现了“超越的突破”。作为救赎型宗教的希伯来文化，此番突破的“超越性”意味易于理解，也较好定位；但发生于中国的“突破”作何解释，其“超越性”又何在，却构成了很大的问题，长时期以来讨论热烈。[①] 就儒家和六经的关系

儒家对古代文明的承接绝对不是简单的收集和保存而已，而是确有自己的“突破”，这个“突破”在相当层面上是通过对典册子遗的清理和重新解释来完成的，这在某种意义上，实可以理解为是诠释所特有的效应。

① 影响最大的是魏尔（E. Weil）的“崩坏”说。魏尔认为，人类历史的发展在每一次突破之前先要有一次崩坏，“轴心时代”的道德文化秩序和救赎型宗教就是在古代文明的崩坏过程中建立起来的（E. Weil: What is a Breakthrough in History? Daedalus, Spring, 1975）。许倬云认为，魏尔的观念颇能解释中国的情景，与“中国的历史颇可合辙”；但也有一些疑点，尤其是作为普遍的解释理论尚有缺陷。见氏著《论雅斯贝尔斯枢轴时代的背景》一文，作为附录加载《中国文化与世界文化》，贵州人民出版社，1991 年，第 93－115 页。余英时近来发表的《轴心突破和礼乐传统》一文，其论证基础依然是“崩坏”说。他说：“我断定，正是由于政治、社会制度的普遍崩坏，特别是礼乐传统的崩坏，才引致轴心突破在中国的出现。”（《二十一世纪》2000 年 4 月号，第 21 页）类似的说法在中国学者解释先秦诸子的论说当中可谓比比皆是，可见魏尔的崩溃理论将会有着长久的说服力。另一影响较大的是史华慈（B. Schwartz）的“内在超越”说，这一论题在近些年来的中西文化比较中备受瞩目。

看来，此“突破”显然在很大程度上是创造性诠释的结果，体现了一种诠释学的效应。譬如，由巫史而礼乐的“理性化”过程，李泽厚曾指出：“中国思想历史的进程由巫而史，日益走向理性化，而终于达到不必卜筮而能言吉凶，有如荀子所讲‘善为《易》者不占’的阶段。《易》本即是占卜，为《易》而不占，这就要到周公特别是孔子的时代及以后了。”①在这一荡涤巫风、祛除神魅的过程之中，儒家是下了很大功夫的。《论语·述而》载“子不语怪、力、乱、神”，这种精神实贯穿于孔子整理六经的全部活动中。如《公羊传》解释庄公七年“夜中，星陨如雨”时有载：“……不修《春秋》曰：‘雨星不及地尺而复。’君子修之曰：‘星陨如雨。’”说明未经孔子整理过的《春秋》原文，其记载是陨星下落如雨，离地一尺而返回。这显然是荒诞不经的事，故孔子改之。这类事例在六经传接的过程之中有很多，表明在删削工作之中所蕴藏的突破。又譬如，通常所谓此一时代“人的觉醒”，意即谓儒家将对人的尊严和价值的新认识，揭橥于仁义之说和王道主张。这在很大程度上也是通过了整理和诠释六经来实现的。如《书》中原有《武成》一篇，记载了武王克商的经过，描述得非常惨烈。这一点和儒家的王道理想不合，有违仁义，所以孟子就说：“尽信《书》则不如无《书》，吾于《武成》取二三策而已矣。仁人无敌于天下，以至仁伐至不仁，而何其血之流杵也。”（《孟子·尽心下》）此“取二三策”之法，明明是断章取义。但为了与自家的理念和主张相符，不惜毁去原典，这又表明了所谓“整理”的以己意出之。所以，儒家对古代文明的承接绝对不是简单的收集和保存而已，而是确有自己的“突破”，这个“突破”在相当层面上是通过对典册孑遗的清理和重新解释来完成的，这在某种意义上，实可以理解为是诠释所特有的效应。

二、以经为本的时代

皮锡瑞《经学历史》起首即谓：“经学开辟时代，断自孔子删定六经

① 李泽厚：《己卯五说》，中国电影出版社，1999年，第51页。

为始。孔子以前，不得有经；犹之李耳既出，始著五千之言；释迦未生，不传七佛之论也。"[1]就文本的始源而言，将六经和释、老之典相比，显然不类。但从六经的诠释学起点说来，确实是从孔子开始的。孔子的整理六经，并"以《诗》、《书》、《礼》、《乐》教弟子"(《史记·孔子世家》)，揭开了儒家诠释学的序幕。据史籍载，孔子晚而喜《易》，"读《易》，韦编三绝"；诵习和教授《书》(所谓"序《尚书》")；评论和解释《诗》，并力举诗教；于《礼》多所察证和加以发挥；又整理《春秋》，"笔则笔，削则削"。这些工作都融贯了诠释学的精神。正是在对六经进行整理和诠证的过程当中，孔子开创了先秦时代的儒家学派。在孔子的弟子中，子游、子夏以"文学"名，颇多涉及到上古文献的考据整理之业。如《论语·八佾》记，子夏向孔子问《诗》"巧笑倩兮，美目盼兮，素以为绚兮"句，孔子解为"绘事后素"；子夏更问"礼后乎？"试图完全脱开文字之拘而作另外的解释。传说《毛诗》即是传自子夏，《公羊传》和《谷梁传》亦与子夏有关，这也许能够说明子夏在传播这些经典的过程中是颇有一种探索精神的。所以东汉徐防谓："《诗》、《书》、《礼》、《乐》，定自孔子；发明章句，始于子夏。"(《后汉书·徐防传》)当时的情形，可能正像战国末年韩非子所说的那样，"先王之言，有其所为小而世意之大者，有其所为大而

① 皮锡瑞：《经学历史》，周予同注释本，中华书局，1959年，第19页。

世意之小者,未可必知也。说在宋人之解说与梁人之读记也。故先王有郢书,而后世多燕说。"(《韩非子·外储说左上》)在整理工作的早期,因材料的零散和文本的不确定,给经典的解读带来了很大的困难,多有"郢书燕说"的事情发生,故有他人说记之需要。同时,也表明初期的经典结构有比较大的伸缩性和或然性,文本解释的空间也非常宽广。故孟子可行"取二三策"之法,荀子可公开主张"隆礼义而杀《诗》《书》"(《荀子·儒效》)。

秦汉之际,儒家典籍的散失极为严重,这其中包括了经本身的失而复现、错乱残缺和重新结集。不论是今文经系统还是古文经系统,从诠释学的角度来看,实际上都经历过一场革命性的变革,其"旧貌"换"新颜"的状况与东周时代的六经相比,已不可同日而语。除了"阵容"的改观之外(《乐》亡佚,《春秋》经传相合,《论语》升迁等),更为重要的是文本性质所发生的变化。如今文经原是口耳相传,然后著之于竹帛的,即由口头的传递记录成为了书写的文本,这是一个相当大的转折。利科尔(P. Ricoeur)在分析符号、象征和文本所组成的"三重中介"的诠释学时指出,符号的中介是人类经验的最初表达形式;象征的中介具有某种"隐晦的力量",追求崇高而灵性化的"意义的回响";而文本的中介则有了一种严格评价话语与文字观念的时机。就文本而言,书写文字引发了一种双重的解释:一方面,它显示出"话语的事件"总是已经失去的,假如事件的现实不能"直接"表现出来,那么话语的软弱就显露出来了。"这种软弱指出的是时间不能直接表现,它要求记录。我们所写的,我们所记录的是说话的意向活动,这是话语事件的涵义,而不是事件本身"。① 另一方面,由于书写,话语获得了词义的三重自律:相对于说话人的意图的自律,相对于最初听众的接受的自律,相对于产生它的经济、社会、文化状况的自律。实际上是拥有了话语的持久性。这便是"书写文字的全部悖论,它表面上的软弱,其实是一种拉开距离的机会,而这种距离给了它全

① Paul Ricoeur: From Text to Action. Essays in Hermeneutics. II. Translated by K. Blamey and J. B. Thompson. London: The Athlone Press, 1991, p. 185.

部的力量”。① “文本的距离”成为理解活动的先决条件，它不仅是诠释的方法论的条件，而且也是诠释的可能性的条件。在此，文本的作者和读者之间的吻合关系已不再可能，而作者的意图和读者的阅读行为，两者均同时成为了诠释学所探索的对象。西汉时期的今文家，正是借助于这样一种文本中介之转折的机会和所拉开的“距离”，来寻找新的诠释力量，阐发和附会经之所谓“微言大义”。像董仲舒所说的“得一端而多连之，得一空而博贯之”，“得一端而博达之”（《春秋繁露·十指》），皆能表达这样的义旨。就古文经学而言，最大的挑战当是来自经典身份的迷茫和文本权威性的重新确证。西汉古文经，或发自鲁壁，或藏之民间，云遮雾罩，扑朔迷离，围绕着文本的真实性和可靠度，经学家们展开了一场又一场旷日持久的考据大战。文本自身的问题，长久困扰着古文一派，使之不得不倾全力于考证注疏一途，而无暇他顾；这样，相对于今文家来讲，他们的学问在诠释向度上便难免受到拘束。

儒家经典自身所发生的变化，加剧了文本意义理解的复杂性，带来了许多新的不确定因素，使得对经典进行诠释的需要变得十分迫切。同时，五经地位的改变（立于官学，与仕禄挂钩）引带了性质上的转向，对解释活动的权威性提出了更为系统化和制度化的要求。经典在表达形式上的多样化和来源背景

儒家经典自身所发生的变化，加剧了文本意义理解的复杂性，带来了许多新的不确定因素，使得对经典进行诠释的需要变得十分迫切。

① [法]蒙甘(O. Mongin)：《从文本到行动——保尔·利科尔传》，刘自强译，北京大学出版社，1999年，第114页。

的多元化，也为诠释的可能展开营造出一个广阔的空间。所以，诠释意味甚浓的汉代经学便在这诸多机缘的推动之下，如火如荼、波澜壮阔地开展起来，为儒家诠释学的成立，打开了基本的疆域，奠定下初步的格局，也成为了以经为中心的诠释之时代的最佳范例。

因诠释之需，经典的分层逐渐形成一套制度化的东西，训释的体例和规则也慢慢地成熟起来。汉儒视六经为太阳（张辽叔语："六经为太阳，不学为长夜。"），这些文本无疑居于经学诠释圈的核心位置；孔门后学、先秦诸子系附于六经的作品紧随其后，构成了对六经最为直接和权威的解释或者发挥；汉代以下的解经之作则又等而下之，它们体例繁杂，面貌多样，散布在经典诠释的外围或者边缘地带。魏晋间人张华道："圣人制作曰经，贤者著述曰传、曰记、曰章句、曰解、曰论、曰读。"[①]唐刘知几《史通》谓："圣贤述作是曰经典，句皆韶夏，言尽琳琅。……昔《诗》《书》已成，而毛、孔立《传》传之，时义以训诂为主，亦犹《春秋》之《传》配经而行也。降及中古始名传曰注。盖传者，转也，转授于无穷。注者，流也，流通而靡绝。"《新唐书·艺文志》也说："自六经焚于秦而复出于汉，其师传之道中绝。而简编脱乱讹阙，学者莫得其本真，于是诸儒章句之学兴焉。其后传、注、笺、解、义疏之流转相讲述，而圣道簏明。"这也就是皮锡瑞所总结的"孔子所定谓之经；弟子所释谓之传，或谓之记；弟子展转相授谓之说"。[②] 当时，因《乐》亡而经只存五，所以武帝建元年间所置仅为五经博士，后来《论语》、《孝经》皆因是学校诵习之书而被附在五经的后面，渐渐才有了准经的身份和地位。[③] 可见终汉一代，经与传记的界限还是非常清楚的，只有三代遗典才有称经的资格，而《论语》以下儒家诸子的著作均被叫做传记。这样，"轴心时代"被整理而得流布的古代文明的遗典便始终居于最高的权威地位，而古典文明原创期（春

① 转引自朱彝尊《经义考》，卷295（通说一），中华书局，1998年缩印本，第1512、1517页。

② 皮锡瑞：《经学历史》，周予同注释本，中华书局，1959年，第67页。

③ 清人王鸣盛在解释刘歆《七略》之"六艺"，何以列入《论语》、《孝经》两小类时说道："《论语》、《孝经》皆记夫子之言，宜附于经，而其文简易，可启童蒙，故虽别为两门，其实与文字同为小学。小学者，经之始基，故附经也。"（《蛾术篇》卷一）王国维在《汉魏博士考》一文中也作了同样的解释，认为向、歆父子于五经之后，"附以《论语》、《孝经》、小学三目，六艺与此三者，皆汉时学校诵习之书。"（《观堂集林》卷四）

秋末年至西汉初年)的传记之作只能作为经的陪衬或者附庸。以经为中心,传记为辅翼,注疏之作众星拱之,这大致构成了汉唐儒学文本群的层级之景观。

传记虽说大部分都是解释或者发挥经义的,但有相当的灵活性和独立性,于经附着的程度也不一样。有些名为解经,实是借题发挥,有着相当大的独创意义。有些更是从经义中引申出问题,自圆成篇,对于经来讲,反而有拾遗补缺之效。这些创造性的诠释文本,代表了"轴心时代"文明的原创意识和独立精神,为后世思想的伸展提供了原点和预置了广阔的平台。汉儒章句之学在形式上虽有效仿传记之意,除解字释词之外,往往把文章的大意作一番串讲,甚至大大地加以发挥;但因舍本逐末,流于烦琐,洋洋洒洒而不得要领,终令人生厌,因缺乏思想诠释的力度而遭世唾弃。[①] 以文字训诂为主的注疏之作,其体例则十分繁杂,各有侧重,名目不一。如何晏注《论语》、杜预注《春秋》名为"集解",蔡邕注《月令》谓之"章句",范宁注《谷梁》谓之"解",何休注《公羊》谓之"学",郑玄遍注群经多称作"笺"。就义旨而言,各体的目的

创造性的诠释文本,代表了"轴心时代"文明的原创意识和独立精神,为后世思想的伸展提供了原点和预置了广阔的平台。

① 关于章句之烦琐,桓谭《新论》有记:"秦延君说《尧典》篇目两字之义,至十余万言;但说'曰若稽古'三万言。"刘勰《文心雕龙》也说:"秦延君之注'尧典'十余万字,朱普之解'尚书'三十万言。所以通人恶烦,羞学章句。"此"通人"当是《论衡·超奇》所谓"博览古今者为通人",不为经师之业;而当时的绝大多数学者是专治一经的,所以王充说:"能说一经者为儒生。"专治一经,缅则缅矣,但打不开视野,必钻牛角尖,最后只能坠入烦琐哲学。

性和方法也略有不同。如何晏等人首创的“集解”之体，其在《论语序》中就有非常明白的交待：“前世传受师说，虽有异同，不为训解。中间为之训解，至于今多矣，所见不同，互有得失。今集诸家之善，记其姓名，有不安者，颇为改易，名曰《论语集解》。”其他各体，也有类似的宗旨与义例之说法，兹繁不引。总之，从章句到义疏的汉魏六朝经注之学，中间虽有种种的变化和微调，但其作为经学诠释圈之外围和边缘的境况却始终没有改变过，其诠释的创造性效应也终究是有限的。所以入唐后，经继承和融合南北朝义疏之学的成果而有孔颖达等主撰的《五经正义》和贾公彦、杨士勋等人的经疏之后，注疏之学可以说是走到了自家的尽头。再加之唐代科举，士人重进士而轻明经，经书的整理又彻底为官方所垄断，这就使得唐代经学处在了堕性十足的守成状态，承袭多而开创少，已远不能和汉代经学之诠释的鲜活局面相比论，以经为本的儒家诠释学渐渐走人了穷途末巷。

三、以传记为中心的时代

除了经学内部文本疏解的烂熟和垄断化所导致的枯竭与终极感之外，更大的危机是来自佛、道二教的挑战，特别是佛教所带来的根源性的冲击。魏晋时期的道玄已经对儒家经典系统造成了很大的危害。何晏、王弼祖尚玄虚，解经常以道家思想立说，援道入儒，混淆纲脉，有经师谓其罪甚于桀、纣。① 何晏注《论语》尚能保留一点儒家的正统观念，而到王弼注《易》，则空谈名理，与汉儒朴实之说全不相似。誉之者谓为“一扫象数”，詈之者则痛心疾首、攻之甚烈。② 但玄学家的歧离，在文明形态的根源性上，尚不能造成彻底的颠覆，他们讲

① 《晋书·范宁传》有记：“时以浮虚相扇，儒雅日替，宁以为其源始于王弼、何晏，二人之罪，深于桀、纣。”

② 南宋永嘉学人赵师秀著有《清苑斋集》，其“补遗”录有《秋夜偶成》一诗，中有“辅嗣《易》行无汉学”句。

儒、道之学，于经、于师均有“和合”之意，只辩得个老（子）高于孔（子）而已。佛教的情形则完全不一样了，作为一种外来的宗教文化，佛教有自己全套的宇宙观和人生观，有不同于华夏古代文明的精神根脉和价值理念，它的文化根源性完全是独立的。以三代文化之传人自命、集华夏古代文明之精华于一身的儒家，可以用根源性的权威和话语优势来打击诸子，贬低其他流派，但这一套对佛教却没有用。追维远古的任何符码和象征性权力对于压制和挤兑佛教来讲都是无效的，儒家从古代文明的遗产当中所获得的根源性魔咒第一次失灵了。对于儒家来讲，重祭“夷夏之辩”的大旗，虽可以消极地抵抗一时，但不能从根源性上消解佛教所带来的紧张，尤其是无法从系统的合法性上取得压倒性的优势。面对佛教的挑激，儒学只好做自身的调整，重建价值解释系统，从古典文明的原创性著作中吸取力量，来重新确立自己的本根性权威。

以三代文化之传人自命、集华夏古代文明之精华于一身的儒家，可以用根源性的权威和话语优势来打击诸子，贬低其他流派，但这一套对佛教却没有用。

在佛教的挤压下，以经为本的六朝义疏之学和唐代的经疏之作均应战乏力，处于守势，不能从根本上对付佛教所提出的挑战，经的权威性受到了极大的损害。再加之儒学内部经典传递过程之中所积累下来的复杂问题（如作伪与辨伪），就使得经的至高无上的地位开始发生动摇，经的权威性渐渐失落。从中唐开始，疑经风气始起。如陆淳有《春秋微旨》、《春秋集传辨疑》，柳宗元作《论语辩》二篇，皆提出一些大胆的观点。刘知几的《史

传记之作不是古代文明的遗典，而是“轴心时代”的创造，均属于古典文明原创期的作品。

通》更是打破经书的神圣性，将《尚书》看作是记言之史，将《春秋》看作是记事之史，认为《易》、《诗》、《礼》亦属于普通的史籍，这就开了“六经皆史”论的先河。[①] 入宋后，疑经辨伪的风气更盛。王应麟《困学纪闻》有言：“自汉儒至于庆历间，谈经者守训诂而不凿。《七经小传》出而稍尚新奇矣。至《三经义》行，视汉儒之学若土梗。……陆务观曰：‘唐及国初，学者不敢议孔安国、郑康成，况圣人乎？自庆历后，诸儒发明经旨，非前人所及；然排《系辞》，毁《周礼》，疑《孟子》，讥《书》之《胤征》、《顾命》，黜《诗》之序，不难于议经，况传注乎！’斯言可以箴谈经者之膏肓。”[②]由此可见，当时的新、旧两党，义理、考据两派，均有一股怀疑的精神和渴望突破的意愿。这表明以五经为中心的解释系统已难以继续下去，而正趋于瓦解。

伴随着五经权威的失落，是传记地位的突显，作为儒家诠释学新的兴奋点和思想增长点，《易传》、《论语》、《孟子》、《大学》、《中庸》等传记开始备受青睐，其重要性渐渐地超过了五经，成为新的诠释中心。太史公言：“六艺经传以千万数，累世不能通其学，当年不能究其礼。”可见秦汉之交，六艺经传之繁多。可惜历经劫难，实际存留下来的却十分有限。传记之形成的背景也颇为复杂，既有经传之互取，又有与诸子之间的流通。蒙文通先生说：“盖六经传记，既互取以为书，而孔氏徒人，又或出入于九流之学，故又渐取之诸子以入记。”[③]每个文本成篇的情况虽说是不一样，源流也殊难详考；但有一点是共同的，这就是传记之作不是古代文明的遗典，而是“轴心时代”的创造，均属于古典文明原创期的作品。这一特点能从本质上将传记与经剥离开，以作独特意义之诠解。如《易传》，虽为经之辅翼，但其叙阴阳而布四时、分形而上下以观物变的宇宙观，与时消息、自强不息，“顺性命、躬天德而诚

---

① 《史通》有《疑古》、《惑经》两篇，对《尚书》和《春秋》二经多非议之词，“讦其疑事，以著于篇”。通过考证，对其记言述事的错谬处一一作了指正，以事实揭破经的神圣光环。

② 《困学纪闻》卷八之“经说”，见辽宁教育出版社“新世纪万有文库”本，1998 年，第 190－191 页。

③ 蒙文通：《经学抉原》传记第三，载《经史抉原》（《蒙文通文集》第三卷），巴蜀书社，1995 年，第 64 页。

行之"的人生观，却远非《易经》之素朴的巫史性质所能涵盖。所以北宋诸子纷纷对《易传》大加阐释，从中发掘出深刻的道理。周敦颐之《易通》，张载之《易说》和《正蒙》，程颐之《易传》等，实奠定了宋明理学的本体论基础。《易传》所包含的深刻哲理，经过理学家们的创造性诠释之后，方才大放光明于世，这不仅仅是由象数转为义理的问题，而是儒学诠释策略的根本转向。张载云："形而上者，得辞斯得象矣，故变化之理须存乎辞。……辞者，圣人之所重。"[1]如果没有与卜筮之卦象的相对剥离，很难设想会有北宋五子的义理性创造。张载从早期的《易说》到晚年著《正蒙》，就体现了这样一种不断地与经拉开距离的努力，其逐步把"辞"置于中心的位置，也就是从"经"转移到了"传"（所谓"观《易》必由《系辞》"）。

除了剥离已有的经传之外，宋儒还大力托举《大学》、《中庸》，特别是《孟子》，将这些传记逐步推到诠释的中心。《学》《庸》本是《小戴礼记》中的两篇，唐以前并不受到特别重视。中唐以后，随着韩愈《原道》对《大学》的引申和李翱《复性书》对《中庸》的弘扬，此二篇才特显神采、与众不同起来。二程等祖述韩、李，竭力尊崇《学》《庸》在儒家经典中的独特地位，使之成为理学思想系统的核心文本。《孟子》的升降沉浮最能说明由经到传的时代性转折。唐宋以前，虽有汉文帝时短暂

我们从文本的性质来分析，四书和五经实际上是代表了两个截然不同的时代，当古代文明的根源性权威不再有说服力时，作为另一种根源性的古典文明的意义便豁显出来。

---

① 《横渠易说·系辞上》，《张载集》，中华书局，1978年，第198页。

的《孟子》传记博士之设和东汉赵岐注《孟》时对之极端的推崇；但总的说来，《孟子》的地位并不算高，仅仅是普通的"子部"书之一。从中唐开始，韩愈大力表彰孟子，用"道统"说将孟子的地位提升到了一个前所未有的高度；晚唐皮日休则直接提出了《孟子》升经的问题。至北宋，尊孟之风日盛，在经历了一番贬孟（李觏、郑厚叔等）与赞孟（二程等）的短兵相接的较量之后，《孟子》的经典地位已定，从此不可摇夺。二程说："孟子有功于圣门，不可胜言。""孟子有大功于世。"（《河南程氏遗书》卷十八）朱子谓《孟子》"出处大概，高不可及"（《朱子语类》卷五十一）。比喻"六经如千斛之舟，而孟子是运舟之人"，如果没有这个运舟之人，舟就无法航行。经过理学家们的大力表彰之后，《孟子》不但成为了经，与《论语》并驾；而且地位实际超乎五经之上，成为新儒家心性义理之学的命脉所在。

经过一番调整和升降之后，儒家经典的格局和阵势已大为改变。五经系统的话语权力让位于传记系统，五经退隐到了遥远的历史背景之中。象征古代文明之集大成的周公符号，不再拥有至高无上的权威意义，而渐渐地淡出历史。时人再挟古自重时，不必举"周孔"，而是称"孔孟"。这一退五经于四书之后，言学必先传记而后遭经的新局面，代表了儒家学术的一大转折，显现出以传记为中心的时代之来临。朱子在讲四书与五经的关系时，以"熟饭"与"禾"比喻之。又说："《语》《孟》工夫少，得效多；六经工夫多，得效少。"（《朱子语类》卷十九）似乎看重的是经典的简易效用原则。但我们从文本的性质来分析，四书和五经实际上是代表了两个截然不同的时代，当古代文明的根源性权威不再有说服力时，作为另一种根源性的古典文明的意义便豁显出来。宋儒正是通过对《易传》和四书的重点诠解，找回了自家的根源性，建立起了一套新的意义解释系统。在这个系统中，传记是诠释的中心，经反而退居到了边缘的位置。程颐说："学者当以《论语》、《孟子》为本。《论语》、《孟子》既治，则六经可不治而明矣。"[①]吕本中曰："学问当以《孝经》、《论语》、《中庸》、《大

① 《河南程氏遗书》，《二程集》，第一册，中华书局，1981年，第322页。

学》、《孟子》为本，熟味详究，然后通求之《诗》、《书》、《易》、《春秋》，必有得也。既自做得主张，则诸子百家长处皆为吾用矣。"[1]所以《宋史·道学传》序论谓：二程在表彰《学》《庸》，与《语》《孟》并行后，"于是上自帝王传心之奥，下至初学入德之门，融会贯通，无复余蕴"，一个圆满自足的系统就此建立起来。

以传记为中心的解释系统，立言不必称三代，孔孟思想即是最高的权威。和五经相比，四书系统所汇聚的文化符码更直接地表达了"轴心时代"的创造精神和古典文明的意蕴，更能体现出人的主体意识的自觉和理性主义的张扬，特别是道德意识和审美情趣的发皇。这些文本的基质为儒家诠释学的新开展提供了可能的空间，诱导出别样的生机勃勃的诠释性创造活动。通过对四书的解释，儒家不但重又获得了自身价值体系的根源性意义，而且找到了抵御和批判佛教出世主义的强有力武器，在诠释中重新树立起了权威。宋儒对传记的诠解，除了延续传统经注的一般方法之外，更注重于文本义理的发挥，这就是人们常说的宋学与汉学的不同。而诠释的思想性、逻辑性和体系性，则更是汉唐经学所无法比拟的。如诠释文本的间架和结构，宋儒对之有细密的分析和编排，将经典解释和自身哲学体系的建构紧密地结合在一起，从周张二程到集大成的朱子，莫不如此。以朱子为例，其对四书解读的次序

---

[1] 转引自朱彝尊《经义考》，卷295（通说一），中华书局，1998年缩印本，第1512、1517页。

和要求曾作过详细的论证:“某要人先读《大学》,以定其规模。次读《论语》,以立其根本。次读《孟子》,以观其发越。次读《中庸》,以求古人之微妙处。”(《朱子语类》卷十四)至于何为“规模”、“根本”、“发越”和“微妙处”又是什么,则全在创造的诠释过程之中来展现,这就连接上了他们自己的学说。所以朱子汇集了周张二程的语录,共622条,编成《近思录》14卷,作为读四书的入门。他说:“《近思录》,四子之阶梯。”这便在诠释的层面上别开了一境,既体现出儒家诠释学链条的有序性和无穷性,又很好地突显了理学系统在诠释上的独特价值和时代前沿的意义。

四、走向多元的时代

儒家诠释学的重心由经向传的转移,始于中唐,大盛于北宋庆历后,至南宋淳熙间则大局已定。朱子花费了毕生心血精心集撰的《四书集注》一书,可作为这一漫长转折历程之终结化的标志。《集注》多引二程等理学家语来解释四书,重在发挥义理,在训释体例和考证风格上,全不似汉唐注家,完全是新的气派,可以说最能代表宋儒解经之一段精神。朱子云:“《论语集注》,如秤上称来无异,不高些,不低些。”“添一字不得,减一字不得”(《朱子语类》卷十九),自诩奇高。后来的历史发展证明,这部书确实取得了凌驾在四书五经之上的超级解释文本的至尊地位。以《四书集注》为代表的程朱理学是宋元以后七百年间官方的统治思想,具有最高的权威性。程朱的书实际上被抬到了经典的位置,成为士子竞相诵习和效法的对象,也是判别正谬、纠弹是非的惟一标准。八股取士的科举之法,在元代皇庆条制之后,进一步系统化和强固化了这种权威的力量,造成以程朱之是非为是非的特定局面。明初,经过纂修和颁布三部《大全》,朱子学的威势更是如日中天。[1]《明史·儒林传序》说:“原夫

① 三部《大全》是指《五经大全》、《四书大全》和《性理大全》三部大书,共260卷,修成于明永乐十三年(1415)。关于这三部《大全》的纂修经过、主要内容,以及对明代学术的重大影响,侯外庐先生等主编的《宋明理学史》(下)有详细的述介。参阅该书的第一、二两章《明初朱学统治的确立——论三部“大全”》,人民出版社,1997年,第7—54页。

明初诸儒，皆朱子门人之支流余裔，师承有自，矩镬秩然。……守儒先之正传，无敢改错。”当时的理学大师，多把朱子的话当作最高真理，对儒家经典的理解和解释也完全依照朱子的意思。[①] 这样，四书的权威实际上就体现在了朱子的注上，孔孟的思想是通过程朱的诠解方才被认可和接受的。所以，朱子于四书诠释的意义和文本以外的发挥，实际上超越了文本自身，而成为一种新的根源性权威。

朱子于四书诠释的意义和文本以外的发挥，实际上超越了文本自身，而成为一种新的根源性权威。

极度的尊朱所造成的直接后果，就是以朱子学来涵代经学，而一步一步地走向程序化和僵固化，将儒家经典的范域缩小到了一个狭窄的圈子里，文本诠释的视野受到很大的限制，诠释空间也极度萎缩，不止是经的权威性依旧空落在一边，就是传记的权威性也面临了边缘化的危机。清初钱谦益谓：“淳熙中，朱元晦折衷诸儒之学，集为传注，而经学再变。再变之后，汉唐章句之学或几乎熄矣。宋之学者，自谓得不传之学于遗经；而近代儒者，遂以讲道为能事。……经学之熄也，降而为经义；道学之偷也，流而为俗学。轻材小儒，敢于嗤点六经，呰毁三传，学术蛊坏，世道

---

① 如薛暄（敬轩）说：“四书《集注》、《章句》、《或问》，皆朱子萃群贤之言议，而折衷以义理之权衡，至广至大，至精至密，发挥先圣贤之心，殆无余蕴。学者但当依朱子，精思熟读，循序渐进。”（《读书录》卷一）章懋（枫山）描述当时的情景是，“经自程朱后不必再注，只遵闻行知，于其门人语录，芟繁去芜可也”（《语要》，见《明儒学案》卷四十五）。

偏颇。"[1]另一方面，朱子学虽然得到了统治者的大力提倡和科举制度的强有力支撑，但因狭限在较小的经典诠释层面，尤其是在被严重官衙化和教条化之后，其生命力日渐枯窘，很难确立起普遍的具有说服力的权威性来。所以儒家诠释学在走出以传记为中心的时代之后，并没有完全落入到正统的程朱理学的框架之内，而是呈现出了多向性和多元发展的趋势。除了占统治地位的官方朱子学之外，言自得、重体认的心学，重视实践功夫的实学，以复古为旗帜的经典考据之学，借文本力量鼓噪社会变革行动的晚清今文学等，均以不同的方式展开对经典的诠释活动，从而增添了晚期儒家诠释学之多姿多样的色彩。

皮锡瑞站在清代考据的立场，对宋、元、明三朝经学有一评价，认为"元不及宋，明又不及元"。他说："宋儒学有根底，故虽拨弃古义，犹能自成一家。若元人则株守宋儒之书，而于注疏所得甚浅。明人又株守元人之书，于宋儒亦少研究，……是明又不及元也。"[2]就经典注疏的传统诠解方式而言，明朝确为极衰之时代。顾炎武所谓："八股行而古学弃，《大全》出而经说亡。"(《日知录》卷十八)所言正是。在科举制度的利诱和挟持下，"功利之私遂沦浃而不可解，传训诂以为名，夸记诵以为博，侈辞章以为靡，相矜以智，相轧以势，相争以利，相高以技能，相取以声誉，身心性命竟不知为何物"。[3] 在这种境况下，经典诠释已毫无创造性可言，徒具解释的虚名，而完全为书本死物所拘。所以当时真正有思想的儒者无不另辟蹊径，倡言自得，拒斥科举八股的解经套子，而走向体证式的诠解之路。陈白沙云："学者苟不但求之书而求诸吾心，察于动静有无之机，致养其在我者，而勿以闻见乱之，去耳目支离之用，全虚圆不测之神，一开卷尽得之矣。得自我者也。"[4]此所谓"自得"，豁显的是诠释活动的主体精神和创造性意蕴。"不累于外物，不累于耳目，不累于造次颠沛，鸢飞鱼跃，其机在我"。把读者从书本

① 转引自《经义考》，第1530页。
② 皮锡瑞：《经学历史》，周予同注释本，中华书局，1959年，第283页。
③ 章懋：《原学》，转引自《明儒学案》卷四十五，下册，中华书局，1985年，第1080页。
④ 陈白沙：《道学传序》，《陈献章集》，中华书局，1987年，第20页。

中解放出来，回到生活意义世界自身，还原经典述作和解释活动的本来意义。就像伽达默尔（H.－G. Gadamer）所说的，诠释学不只是人文学的某种方法论学说，"而是这样一种尝试，即试图理解什么是超出了方法论自我意识之外的真正的精神科学，以及什么使精神科学与我们的整个世界经验相联系"。[①] 从陈白沙到王阳明，正是在探索一种超离以经典解释方法为依归的文本意义世界的路子，而直接回到生活意义的世界。所以他们厌弃经典理解的诸多中间环节，认为"习训诂，传记诵，没溺于浅闻小见以涂天下之耳目，是谓侮经"。"六经分裂于训诂支离，芜蔓于辞章业举之习，圣学几于息矣"。[②] 而试图回到一种直接的体证和领悟，用"心"来与经典沟通。这种反对训诂考证，单凭胸臆以为训释的诠证方式，理所当然地遭到了传统注经之学的强力纠弹，不只是保守的朱子学和重考据的清代朴学，就是以己意说经的晚清今文家，也力诋王学之空疏。

从陈白沙到王阳明，正是在探索一种超离以经典解释方法为依归的文本意义世界的路子，而直接回到生活意义的世界。

从经学内部资源的挖潜入手，试图重振儒家经典之解释的权威性，乾嘉考据家们可以说是作了最后的搏击。就文本考证而言，清儒的工作确乎超迈前人，成绩辉煌。在文字、音韵、训诂这些传统的小学领域，他们不

在经历了一番大的波折之后，清儒并没有走出这一困局和解决这个难题，而只是在原来的矿床上作了更为细致的开掘，表现得比前代儒生更为出色罢了。

---

① 伽达默尔、洪汉鼎译，《真理与方法》，上卷，上海译文出版社，1999年，第19页。

② 王阳明：《稽山书院尊经阁记》，《王阳明全集》，上海古籍出版社，1992年，第255页。

但总结了前人的成就，继承发扬光大之；而且富有创新精神，用更加慎密的方式和合乎历史理性的精神，多思阙疑，解决了经学史上诸多悬而未决的问题。在典籍的整理校勘、辨伪、辑佚等等方面，也同样成就巨大，远非宋明时人可以相比。但正像当代史学家依格斯(G. Iggers)教授所分析的，中国人的考证"把注意力主要放在外证这一方面，即如何确定文本本身的真实性。在史料内证的方面，也即在探究史料内容是否真实这一方面，中国学术的成就相对少一些"。① 清代考据学的成就与不足恰能说明这一点。从文本真实性的确证工作来讲，清代学术的水平的确超过了宋明理学，这是汉学家瞧不起理学家，尤其是痛贬心学人物的主要缘由之一；在汉宋对垒的过程之中，这也成了江藩等经师打压对手的主要砝码。但放诸诠释学的宽阔视野来看，文本的确证并不等于意义的确证，理解活动的复杂性并不能从文本的真实性中得到说明，所谓"训诂明则义理明"的说法是很难站得住脚的。皮锡瑞在分析经学发展之大势时曾经说过，汉儒"多详章句训诂，章句训诂不能尽餍学者之心，于是宋儒起而言义理"。② 这也就是王阳明所疾考据家之大病："徒考索于影响之间，牵制于文义之末，硁硁然以为是六经矣"。③ 在经历了一番大的波折之后，清儒并没有走出这一困局和解决这个难题，而只是在原来的矿床上作了更为细致的开掘，表现得比前代儒生更为出色罢了。

儒家诠释学紧叩文本的考证性作业，到乾嘉时代可以说达到了它的顶峰，这一路径很难设想还会有大的突破。所以当古文一派势力正盛之时，常州今文家已悄然而临；延至晚清，则掀起了声势浩大的托古改制运动。康有为的今文学"轻古经而重时政"，"喜以经术作政论"，借用考据的形式，抒发社会政治变革之理想，已远远超出了传统解经的范围。梁启超在总结晚清今文学及于思想界之影响时，共举出了四

① 依格斯著、王晴佳译：《中西史学思想之比较——以西方历史哲学与儒学为中心》，《世纪中国》(http://www.cc.org.cn)，2001年5月18日。

② 皮锡瑞：《经学历史》，周予同注释本，中华书局，1959年，第19、67、283、90页。

③ 王阳明：《稽山书院尊经阁记》，《王阳明全集》，上海古籍出版社，1992年，第255页。

个方面。第一条就是，“汉学宋学，皆所吐弃”，为学术别辟新境。[1] 可见他们的学术只是在形式上“反之又反”，由乾嘉诸老的膜拜东汉古文上溯到西汉今文，“以复古为解放”；而实质上是早已越出了经学之藩篱，对两千年儒家经典之解释系统造成一根本性的颠覆。所以随后发生的“夷孔子于诸子之列”和普遍的非圣毁经，则标志着儒家经典权威的彻底失落。至此，建基于古典文明形态的儒学诠释系统全面崩溃，儒家诠释学逶迤两千余年的漫长历程也就此宣告了结束。

① 梁启超：《清代学术概论》，东方出版社，1996年，“民国学术经典文库”本，第72页。

儒学经传的怀疑与否定中的论说方式*

——以王阳明、陈确的《大学》辨正为例

陈立胜

一

《大学》原系《礼记》之普通的一部分，因二程的极力表彰而开始享有"圣人之书"、"入德之门"的封号。以二程为尊的朱子更视《大学》为儒学之第一门径，称"学者必由是而学"。在《答黎季忱》中，朱子一度给出《大学》→《论》→《孟》→《中庸》→《诗》→《书》→《礼》→《乐》→《易》这一详细的读书次第。① 朱子读书无数，平生用功最密最勤则是《大学》，他重订章句，分《大学》文本为"经"、"传"两部分："经一章，盖孔子之言，而曾子述之；其传十章，则曾子之意，而门人记之"，并补缀以"格致传"。于是便形成了"三纲"、"八目"、"三纲释文"、"八目释文"

* 本文系提交陈少明教授主持的"什么是经典"学术研讨会(广州，2001年12月)会议论文之修订稿，论文初稿曾得到杜维明、黄俊杰、陈少明及王庆节等诸位老师的批评、指点，其中部分观点已在修订稿中有所反映，余者因本人思之未透而暂未采纳。在此，谨向以上诸位老师致谢。

① 《朱熹集·卷六十二》，四川教育出版社，1996年，第3240页。应该指出，朱子对于读书次第有种种不同的说法，参拙文《朱子读书法：诠释与诠释之外》，台北：东亚近世儒学的经典与诠释传统学术讨论会会议论文，2001年10月。

这一完整的《大学》文本结构。《大学章句》由此而收纲举目张之效用。《大学》终与《论》、《孟》、《庸》并列，成为三朝科举之主目，其圣经之地位赫然彪炳于儒林诸籍。钱穆云：

> 自朱子以来八百年，四书成为中国社会之人人必读书，其地位实已越出在五经之上。而读四书，则必兼读朱子之论孟集注于学庸章句，已定为元明清三代朝廷之功令。[①]

《大学》及朱子之章句成了儒林必读之经典，由此可见其一斑。

因此，对《大学》及其朱子章句之怀疑或否定，即意味着对其圣经地位、对其权威性之挑战。在信仰共同体内，对某一圣经之挑战，都面临"大不经"之指责。因而在给出义理说明的理由同时，亦必须提供更"经典"的文字支持，所谓有理、有典、有据是也。换言之，对经典文本的"经典性"怀疑与否定本身就面临着其合法性的辩护问题。在这一辩护过程中，人们往往会诉诸一些塑造、孕育该经典的传统资源，这些被诉诸的传统资源要比所要怀疑或否定的"经典"具有更高的"合法性"，在这种意义上，说明某个文本不是"经典"实际上需要给出比所要否定的"经

说明某个文本不是"经典"实际上需要给出比所要否定的"经典"更加经典的理由。

① 钱穆：《朱子学提纲》，台北：东大图书公司，1991年，第189页。日本学者本田成之亦指出，"程、朱以后到元、明经的中心，可以说是在《大学》、《中庸》。"见氏著、孙俍工译：《中国经学史》，上海书店，2001年，第230页。

典"更加经典的理由。也就是说，对"什么不是经典"（伪典）的论说，同时也必然涉及"经典是什么"（正典）的预设。因此，尽管对什么是"经典"之问题，似乎很难找出一个经典性的定义，但对于怀疑与否定经典过程中的论说方式、措辞方式的考察，或可对从"负的一面"领会什么是经典有所裨益。

基于以上的考虑，我选取王阳明对朱子章句的怀疑与陈确对《大学》本身经典地位的否定为分析之个案，并把研究的旨趣限定于"论说方式"的考察上面，如此，改本之合理与否的问题，[①]义理阐释的得失问题，[②]皆因与论旨无涉而可撇置一边、存而不论。

二

阳明对《大学章句》的怀疑，"年谱"曾有一简明扼要之记述：

> 先生在龙场时，疑朱子《大学章句》非圣门本旨，手录古本，伏读精思，始信圣人之学本简易明白。其书止为一篇，原无经传之分。格致本于诚意，原无缺传可补。以诚意为主，而为致知格物之功，故不必增一敬字。以良知指示至善之本体，故不必假于见闻。[③]

阳明之疑，开始弟子并不能接受，甚至有"始闻而骇，既而疑"之反应。弟子之反应犹如此之烈，外人之态度亦可想而知了。对此挑战圣经之权威地位所面临的严峻境地，阳明有非常清醒的自觉：

---

① 对朱子、阳明《大学》改本之系统研究，参李纪祥：《两宋以来大学改本之研究》，台北：台湾学生书局，1988年，第59页以下。阳明对《大学》文本之怀疑与诠释有一变化之过程，参陈来：《有无之境：王阳明哲学的精神》，人民出版社，1991年，第118—159页。

② 义理阐释之评判可参以下文献：唐君毅：《中国哲学原论·原教篇》，台北：台湾学生书局，1990年全集校订版，第300—308页；牟宗三：《从陆象山到刘蕺山》，台北：台湾学生书局，1990年，第231—242页；秦家懿：《王阳明》，台北：东大图书公司，1997年，第82—95页。

③ 《王阳明全集》，上海古籍出版社，1992年，第1254页。

夫众方嘻嘻之中，而独出涕嗟，若举世恬然以趋，而独疾首蹙额以为尤，此其非病狂丧身，殆必诚有大苦者隐于其中，而非天下之至仁，其孰能察之？（《王阳明全集》，第78页）

其爱足就曾提出一系列质疑，这些质疑之理由恰恰点出了朱子章句合法性、权威性之所在，如此阳明的答疑本身亦必涉及合法性之辩护问题。这师弟之间的一问一答，值得我们认真分析一下。

质疑之一是朱子之章句与传统圣经并无冲突：

昨以先生之教推之格物之说，似亦见得大略。但朱子之训，其与《书》之"精一"，《论语》之"博约"，《孟子》之"尽心知性"，皆有所证据，以是未能释然。（《王阳明全集》，第5页）

阳明答曰：

子夏笃信圣人，曾子反求诸己。笃信固亦是，然不如反求之切。今既不得于心，安可狃于旧闻，不求是当？就如朱子，亦尊信程子，至其不得于心处，亦何尝苟从？"精一"、"博约"、"尽心"本自与吾说吻合，但未之思耳。朱子格物之

训，未免牵强附会，非其本旨……（《王阳明全集》，第5页）

阳明的具体诠释，此处存而不论，我们关心的是阳明论说与措辞之方式。阳明在这里并没有具体反驳朱子之训皆有所证据之质疑，而是诉诸“笃信”与“反求”之两种理路的区别，并称“笃信”固是，但其蔽往往落于“苟从”，故不如“反求”之切。同时把传训与经之“本旨”区别开来，进而将传统之“传”斥为“旧闻”，其合法性自然被大打折扣。而不苟从恰恰亦是朱子的态度，所以，不苟从朱子乃朱于本人之精神所当蕴涵之义。言外之意，不苟从朱子并不害其对朱子之尊信，并不违儒家尊圣、尊贤之传统。

依阳明看来，朱子分章加传之举反倒有改经、侮经之嫌疑，朱子认为脱误而改正补辑之处，阳明恰恰持相反之见解，“古本”根本无脱误，其文字亦简单明了，无须画蛇添足以填传。但弟子对阳明轻视传注之做法亦有质疑，并当面求正子阳明：

> “著述亦有不可或缺者，如《春秋》一经，若无《左传》，恐亦难晓。”先生曰：“《春秋》必待《传》而后明，是歇后语矣，圣人何苦为此艰深隐晦之词？《左传》多是鲁史旧文，若《春秋》须此而后明，孔子何必削之？”爱曰：“伊川亦云‘传是案，经是断’；如书弑某君、伐某国，若不明其事，恐亦难断。”先生曰：“伊川此言，恐亦是相沿世儒之说，未得圣人作经之意。如书‘弑君’，即弑君便是罪。何必更问其弑君之详？征伐当自天子出，书‘伐国’，即伐国便是罪，何必更问其伐国之详？圣人述《六经》，只是要正人心，只是要存天理、去人欲，于存天理、去人欲之事，则尝言之；或因人请问，各随分量而说，亦不肯多道，恐人专求之言语，故曰‘予欲无言’。若是一切纵人欲、灭天理的事，又安肯详以示人？是长乱导奸也。故孟子云：‘仲尼之门无道桓、文之事者，是以后世无传焉。’此便是孔门家法……”（《王阳明全集》，第8页）

弟子把“传”的传统上溯至《左传》，并以小程子之言为传之必要性辩护，言外之意朱子之传有其传统之合法性。阳明除了重复上面所提及的本旨与传训的区分（“圣人作经之意”与“世儒之说”）之外，亦提出“予欲无言”之“孔门家法”问题，显而易见孔、孟二圣的权威性远远高于小程子。此“无言”与“删削”之“家法”彰现出儒家圣经之本旨（所谓圣人作经之意）：圣经旨在“正人心”、“存天理、去人欲”。如人心正、天理存、人欲去，一言以蔽之，如大道明，则《六经》不必述。“述经”、“明道”之目的不过在于“反朴还淳而见诸行事之实”而已：

就“经”与“传”的关系而言，经重传轻。而就“经”与“道”关系而言，则经轻道重。就权威性讲，道一经一传出现依次递减之现象。

> 使道明于天下，则《六经》不必述。删述《六经》，孔子不得已也。自伏羲画卦，至于文王、周公，其间言《易》如《连山》、《归藏》，纷纷籍籍，不知其几，《易》道大乱。孔子以天下好文之风益盛，知其说之将无纪极，于是取文王、周公之说而赞之，以为惟此为得其宗。于是纷纷之说尽废，而天下之言《易》者始一。《书》、《诗》、《礼》、《乐》、《春秋》皆然……春秋以后，繁文益盛，天下益乱，始皇焚书得罪，是出于私意，又不合焚《六经》。若当时志在明道，其诸反经叛理之说，悉取而焚之，亦正合删述之意。（《王阳明全集》，第8页）

透过此番骇世惊俗焚书之主张，我们不

难看出，就“经”与“传”的关系而言，经重传轻。而就“经”与“道”关系而言，则经轻道重。就权威性讲，道一经一传出现依次递减之现象。阳明还从书写之“失真”以及言意之辨两方面论证此现象：

人心天理浑然，圣贤笔之书，如写真传神，不过示人以形状大略，使之因此而讨求其真耳；其精神意气言笑动止，固有所不能传也。后世著述又将圣人所画，摹仿誊写，而妄自分析加增，以逞其技，其失真愈远矣。（《王阳明全集》，第12页）

圣贤垂训，固有书不尽言，言不尽意者。凡看经书，要在致吾之良知，取其有益于学而已。则千经万典，颠倒纵横，皆我之所用。一涉拘执比拟，则反为所缚。（《王阳明全集》，第214页）

道之全体，圣人亦难以语人，须是学者自修自悟。（《王阳明全集》，第24页）

如此，“经”之载道，亦不过是大略而已，与道之真实已有所失，而“传”则是对此大略之大略的摹仿誊写，与“道”已隔了两层，可谓加增愈多，失真愈远。阳明将自己对书写传统的怀疑精神上溯至孔子之删削、孟子之“尽信《书》不如无书”之论。对朱子章句的怀疑不过法两圣之典范而已。

况且，“道”乃“天下之公道”，学乃“天下之公学”，“非朱子可得而私也，非孔子可得而私也。天下之公也，公言之而已矣。”如此，道是公开的，个体与“道”的关系是直接的，所以反求较诸笃信更切。这样，因道的超越性、普遍性，而凸显出“道心”、“本心”与“道”之间的直接相关性：

夫学贵得之于心。求之于心而非也，虽其言之出于孔子，不敢以为是也，而况其未及孔子者乎！求之于心而是

也，虽其言之出于庸常，不敢以为非也，而况其出于孔子者乎！且旧本之传数千载矣，今读其文词，既明白而可通；论其工夫，又易简而可入，亦何所按据而断其此段之必在于彼，彼段之必在于此，与此之如何而缺，彼之如何而补？而遂改正补缉之，无乃重于背朱而轻于叛孔已乎？（《王阳明全集》，第76页）

这段话基本上把阳明的论说策略与评判原则给亮了出来。“传”往往不可信，故须由传回到原典（“旧本”），如果说尊传与尊贤相连，那么，尊经是与尊圣相连。经无疑比传具有更高的合法性，此评判原则亦与圣比贤具有更高的合法性（“无乃重于背朱而轻于叛孔已乎”一句所含）相连。但回到原典并不是终点，尊经是为了尊道，而最终必落实于“尊心”上面，下文对此会有所交代。

三

与王阳明不同，陈确不仅怀疑朱子之章句，而且从根本上就否定《大学》的圣经地位：大学首章，非圣经也。其传十章，非贤传也。就连阳明的所谓“古本”他也一并否决：

阳明子言“知行合一”，“知行无先后”，“知行并进”，真是宋儒顶门针子……《大学》明言先后，而阳明子谓知行

> 无先后，说何由合？其曰“致良知”，亦强为“致知”解嘲耳，而终非《大学》之旨。阳明子欲曲护《大学》，其于《大学》终不可理解何！先生始则欲从古本，继又欲从石经。非真以古本、石经之为至也，直是求其说而不得，又转而之他，亦礼失求野，无可奈何之意耳。[①]

阳明对“传”之否定已引起士林震惊，现在陈确经、传一锅端掉，这在当时颇似蚍蜉撼大树之举动，“千人所指，无病而死”，可以说是冒天下之大不韪。陈确对此亦有非常清醒的认识：

> 谓《大学》是圣经，甚安而易；谓《大学》非圣经，甚危而难。（《陈确集》，第618页）

他曾将自己的《大学》辨拟为“无异于桀犬吠舜，百口奚解”（《陈确集》，第585页），并以清醒的狂人自况。[②]

他从《大学》之“名”、“迹”、“理”三个方面，剥夺其圣经之资格。

从“名”看，“大学”二字显系“非知道之言”，孔子曰“下学而上达”，上达工夫，只在下学。学，岂有大小之分！[③]

从“迹”看，《大学》文本未尝假孔、曾一字，如篇中两引夫子之言，一引曾子之言，显见其他皆非孔曾之言。而自春秋历汉、唐，千又余年，真

---

① 《陈确集》，中华书局，1979年，第588页。

② “国有饮狂药者，未饮则了然东西白黑之辨，饮之则必以东为西，白为黑，他颠倒皆类是。国人莫不饮者，一人独弗饮，而日切切然与国人争东西白黑之也，一国皆以为狂而相耻笑之；一人亦弗能忍而终饮之，于是与国人同游混沌之天。今《葬书》、《大学》之为狂药久矣，予向亦尝饮之而狂者也，今暂而醒耳，又安必其弗终饮乎！”（《陈确集》，第424页）

③ “大学、小学，仅见《王制》，亦读‘太’。作大学者，疑即本此，亦犹宋人之作小学也云耳。虽然，吾又乌知小学之非即大学也？吾又乌知小学之不更胜于大学也？夫道，一而已矣。古《易》称蒙养即圣功。古人为学，自少至老，只是一路，所以有成。今乃别之为大学，而若将有所待也，则亦终于有待而已矣。古学之不可复，其以此也。”（《陈确集》，第553页）

儒辈出，绝未有一人以《大学》为孔、曾之书者，况且朱子本人"右经一章，盖夫子之意"这一断语中之"盖"字，本身已含有"疑"之意味。《大学》非圣经，"此迹之显然者也"。

从"理"看，《大学》重知轻行，有违"知之非艰，行之惟艰"之古训，而与佛禅同流；①其次，一味以意言诚，其格致诚正与《孟子》、《中庸》"合内外、彻始终"的明善、诚身"形似而实非"；②再次，《大学》后正心于格致，颠倒圣学次第；③至于"明"、"新"、"至善"云云，皆浮

将《大学》斥为"诬圣之学"，将程、朱之表章视为"千古圣学之不明"之祸源，这在当时确有石破天惊之效应。

① "古圣人皆重言行而轻言知……惟佛氏单言觉，谓一觉已无一事。惟《大学》单言知，谓一知而无余事……首节虽不言知，而开口言明明，已是重知张本。次节紧接'知止'二字，谓一知止而定、静、安、虑、得无不能矣，非重知乎？三节曰'知所先后，则近道矣'，非重知乎？四节、五节反复言格致之当先，谓一格致而诚、正、修、齐、治、平已坏至而立效矣，非重知乎？重知则轻行，虽欲不禅，不可得矣。以此知上文言新民、言齐、治、平，并是夸词。正如佛氏之称无量功德，务神其说以艳愚俗者，非实话也。……盖《大学》只是重知，若曰一格致而学无余事矣，此《大学》之本旨也……知此乃全乎禅学"(《陈确集》，第585页)又：孔子曰："知及之，仁不能守之，虽得之，必失之。""夫子危言得，而《大学》侈言得，此其所以大悖也……夫子反复言知及之不足恃，并仁守、庄莅犹未足全恃；而《大学》三、四、五节回环反复，只归重一知，与圣训正相刺谬。盖《大学》言知不言行，一语是定案……《大学》只言效验，不言工夫，工夫惟在格致，竟是蒲团上生活，故曰禅也。"(《陈确集》，第607页)

② "盖《大学》之误，全在以意言诚，诚止在意，即是不诚。凡言诚者，皆兼内外言。故《中庸》曰'诚身'，孟子曰'反身而诚'。盖修、齐、治、平皆是诚，非徒意之而已也。此《大学》之误也。宋儒之言诚本此，此末学之大蔽也。"(《陈确集》，第586—587页)

③ "心为一身之主，虽格物致知，皆以心格之，以心致之。心正则格致皆正，心偏则格致皆偏……吾心者，亦事物之权衡，义理之准绳也。夫不知格致由吾心而正，而反云'吾心由格致而正'，是无异称五臣之功，而绌舜德者也，亦甚诬矣。"(《陈确集》，第587页)

夸之词、乖理之语。[①] 要之，归重知止，则诞而堕于禅，后正心于格致，则驰外而荒。支离虚诞，诬圣之极：

> 《大学》，其言似圣而其旨实窜于禅，其词游而无根，其趋妄而终困，支离虚诞，此游、夏之徒所不道，决非秦以前儒者所作可知。苟终信为孔、曾之书，则诬往圣，误来学，其害有莫可终穷者，若之何无辨！（《陈确集》，第552页）

将《大学》斥为"诬圣之学"，将程、朱之表章视为"千古圣学之不明"之祸源，这在当时确有石破天惊之效应。同门好友纷纷为之痛心疾首，当面斥责者有之，致书批驳者有之。责其不经，批其荒诞。罪名林立，要之有四。

一曰《大学》之为圣经，有本有源，废之、毁之，乃喜新立异，语不惊人誓不休，有背信古之圣训。

二曰疑经、废经，乖离尊经之习规，其罪与介甫废《春秋》同。

三曰专暴先贤之误，有违尊贤之传统。

四曰傲然自以为是，前无往圣，后无来哲，废准绳而任己心。

此四点互相联系，皆属于经典、传统与权威性方面之问题。亦是"非经"之举的"不经"之处。在否定《大学》文本的圣经地位过程中，对以上四个方面的论说实际上是对此"貌似"不经的辩护。

对于喜新立异之指责，面对"《大学》之为圣经已五百余年，更何待辨"之疑问，陈确的回应是，《大学》之貌似有本有源，为学者所祖述，而其实则：

> 无本无源，以开五百年来学者纷纭争辨之端而已矣。夫不宗《论》、《孟》，而宗《学》、《庸》，直以《大学》为《四书》之首，

---

① "至善，未易言也；止至善，尤未易言也。……夫学，何尽之有！有善之中又有善焉，至善之中又有至善焉，固非若邦畿丘隅之可以息而止之也。而《传》引之，固矣。故明、新、至善之言，皆末学之夸词，伪士之肤说也。"（《陈确集》，第553—554页）

真是喜新立异。此程、朱学问大谬误处。而诸君乃以弟为喜新立异，此弟所至死而不服者也。(《陈确集》，第588-589页)

《大学》之在《戴记》，垂二十(数字有误，当为二千，参34条引文即见——引者)余年，绝未有圣之者也。而程子凿空以为孔氏之书，既又疑其有错简而大变其文，朱子又变易程子之文，又为之补传，出《戴记》而升诸《四书》之首，而反以为能述而信，而无所改作。仆欲黜还《戴记》，以仍《大学》之旧，而反以为不能信述，而妄改作。此何异瞽者之论东西白黑乎？(《陈确集》，第568页)

如依述而不作之传统，则《大学》本《戴记》之一部分，本无神圣性可言。冒称圣经不过五百年，与垂两千年未圣之状态比，其"本源"之有无立判。将后起的《大学》置于有本有源的《论》、《孟》之首，喜新立异的是程、朱。而孔子述而不作之"述"，无所不述；信而好古之信，亦非无所不信。孔子之于古亦是述其所当述，信其所当信，好其所当好：古诗三千，删者十九，《书》断自唐虞，《坟》、《典》尽删《礼》、《乐》仅存先进，《连山》、《归藏》之古《易》被摒弃，《春秋》则更不胜削。况且将《大学》还归《礼记》正是物归原主而已，亦是拨乱反正，一刷"孔、曾五百年之诬"。

对于疑经、废经之指责，陈确的回应很简

明：介甫是"废真经"，因《春秋》经孔子删削，其合法性不容置疑，朱子则是"进伪经"，因《大学》从"迹"到"理"皆与圣经不合。所以，陈确之辨《大学》是废伪经。

面对"以程、朱之贤，而暴其误，可乎？"之质疑，陈确辩以：

> 程、朱之误，君子之过也。夫君子未尝无过，孔子尝信宰予之言，程、朱偶惑《大学》之说。程、朱之贤，如日月之经天，《大学》之误，如云翳之亏蔽，于程、朱奚损焉！而终覆之，损程、朱乃大耳。故敢卒辨之。（《陈确集》，第552—553页）。
>
> 弟于程、朱之学，未能及其万一。至于表章《大学》，则又不敢不以死争之。盖从来圣贤不能无过，如日月之有薄蚀，何损于明，而后儒必欲曲为之护，真是程、朱之罪人耳。（《陈确集》，第588—589页）

圣如孔子尚不能无过，程、朱有过，实不足为奇，这是一层意思。程、朱之过，是君子之过，如日月之蚀不害其明一样，程、朱之过不害其为圣贤，这是第二层意思。所以，辨其过只不过是把遮蔽圣贤之云翳驱散一样，所谓"为程、朱祛一蔽"。相反，为其过而曲护，才是程、朱之罪人，这是最后一层意思。如是，暴程、朱之误，非但无损程、朱之贤，反为之去蔽增光。

而对"傲然自是"、"废准绳而任己心"之责，陈确的回应更为精巧：

> ……夫道者古今所共，非一人之所得私，攻击之与附会，均属私心，是曰是，非曰非，辨所当辨，嘿所当嘿，乃为天理之公。（《陈确集》，第617—618页）
>
> 夫不论是非，而但责以倍古，无论无以服弟之心，并不可以服程、朱之心。何者？程、朱人品，自卓然千古，《大学》之误，曾何足为累。辞而辟之，上之为程、朱祛一蔽，下之以解千百世无穷之惑，固宜为程、朱之所快甚于地下者。（《陈确

集》，第619页）

夫子已浑身是易道，犹不敢自谓已能，而必待学以寡过者，道固无穷。虽圣人不苟自是也。（《陈确集》，第539—540页）

学何尝废准绳。要以孔、孟绳诸儒，则曲直立见……要只奉孔、孟为规矩准绳而已。故知陆、王之得，亦未始不知陆、王之失；知程、朱之失，亦未始不知程、朱之得也……只以洛、闽书为规矩准绳，安得无全蔽乎？（《陈确集》，第602页）

就论说方式来看，二人对《大学》的辨正表现出惊人的相似性，二人之论说均围绕尊古（信古）、尊圣、尊经几个向度进行。

圣经是在其圣经世界存在与展开的，这个经典世界是信仰共同体参与的世界，尊古、尊圣、尊经是这一圣经世界中信仰共同体的集体（无）意识与情感。脱离这一世界，圣经不过是一堆故纸而已。

这些回应实际上提出了很多涉及儒家经典诠释之问题：(1)“信古”与“服心”（是非之心）关系问题，在“信古”与“是非之心”冲突时，是继续信古而不服心，抑或是毅然背古而服心呢？但是(2)如果一味惟服心是瞻，会不会导致心之无限膨胀（所谓“傲然自是”）而流于主观之臆测呢？(3)如果“学”尚需要准绳以制约心之傲然自是，那么，要以谁的准绳为准绳呢？陈确的辩护之言外之意是，否定《大学》之圣经地位，乃出于是非之心（此心与程、朱之心无异，属于理性之心，所以程、朱当为陈氏为己之去一蔽而含笑于九泉之下），乃是出于孔、孟之规矩准绳。

圣经作者的权威性高于“传”之作者的权威性。所以“传”之可怀疑，可以在“经”中找到其“根据”。

四

无论阳明对《大学章句》之怀疑抑或是陈

确对《大学》本身圣经地位之否定，均涉及儒家义理系统的定性问题，此属于黄俊杰教授所说的作为护教学的诠释学之范围，因本文将论题限定于“论说方式”上面，故此方面问题在此存而不论。就论说方式来看，二人对《大学》的辨正表现出惊人的相似性，二人之论说均围绕尊古（信古）、尊圣、尊经几个向度进行。对经典文本的怀疑与否定，是否背古（喜新立异）、是否辱圣（专暴圣贤之过）、是否侮经，二人均予以一一辩解。此无疑从负的一面折射出儒家圣经存活之氛围，圣经之“圣”与信仰共同体之“尊”、“敬”的态度与认同感密不可分，圣经是在其圣经世界存在与展开的，这个经典世界是信仰共同体参与的世界，尊古、尊圣、尊经是这一圣经世界中信仰共同体的集体（无）意识与情感。脱离这一世界，圣经不过是一堆故纸而已。反过来，脱离开圣经，这一世界也将分崩离析，信仰共同体亦不复存在。阳明与陈确对《大学》之辨正，在反对者看来，实际上就是要把一度被奉为圣经的文本逐出信仰共同体的圣经世界之外，废传、废经之后果对于儒家信仰共同体而言是震荡性的：如果《大学》可疑、可废，那么其他圣经呢？《大学》已盘根错节扎于圣经世界之土壤中达五百年之久，把它连根拔起，会不会不仅伤及他经，而且把它所得以扎根的土壤也给破坏了呢？尊古、尊圣、尊经之传统不正是圣经得以扎根之土壤吗？明于此，我们不难理解为什么阳明与陈确均不遗余力就此以上向度进行论说。

从诠释学的立场看，在二人论说之具体展开过程中，牵涉以下几个非常重要的问题。

（1）圣经的作者权威与传的作者权威的关系问题。阳明对“传”的批评（激愤之极如“焚书”说），陈确对专暴程、朱之过的辩解，皆表明圣经作者的权威性高于“传”之作者的权威性。所以“传”之可怀疑，可以在“经”中找到其“根据”。孔孟之权威成了挑战程、朱之权威的工具，所谓“以孔、孟的准绳为准绳”是也。与此相关，回到圣经去，往往也成了阐发新思想的合法性之途径。然而儒学圣经众多，究竟回到哪一部圣经，亦存在：

（2）不同的圣经之间的关系问题。《大学》经程、朱之表彰而升于群经

之首，阳明以《孟子》之心性系统驳朱子之传，陈确则罢黜《大学》之圣经地位，说明儒学群经的地位依诠释的历史脉络与诠释者的释经参照系而不断游移。就阳明和陈确的个案看，源始的经典的权威性要高于后起的经典，所谓"有本有源"是也。这一点陈确讲得很清楚：

儒学群经的地位依诠释的历史脉络与诠释者的释经参照系而不断游移。

> 嗟乎！学至于孔、孟，可以已矣；书至于《论》、《孟》，可谓有证矣。而犹以为未足，而无端举二千余年绝无证据之《大学》，而强以为圣经，而尊之《论》、《孟》之上，则喜新立异之讥，在程、朱固无以自解于昔日矣。(《陈确集》，第 574 页)

在儒学传统内部、在儒学的义理系统内部就孕育着自我批评、自我分裂、自我更新的机制。

然而，当诠释者的思想与源始经典有所出入，或当新思想无法在源始的圣经中找到文字依据，或当诠释者所要怀疑、否定的文本有其源始圣经的支持的时候，诠释者的论说方式往往就会牵涉另一个问题，即：

(3) 圣经之道与圣经之文本关系问题。儒学之圣经意识与激进的新教徒之《圣经》意识不同，后者将《圣经》等同于上帝之道本身，[①]一直涌动于心学传统中的经籍糟粕说，[②]使儒学"道"高于圣经之文本。这样，在

一直涌动于心学传统中的经籍糟粕说，使儒学"道"高于圣经之文本。这样，在传一经一道之序列中，地位是依次上升的。

---

① 参：Alister E. McGrath, *Historical Theology: An Introduction to the History of Christian Thought* (Blackwell Publishers, 1998), pp. 177—184.

② 余英时称此经籍糟粕说为"儒学内部的反智识主义倾向"并对此有较系统的考察，见氏著：《论戴震与章学诚》，三联书店，2000 年，第 294 页以下。

传一经一道之序列中，地位是依次上升的，尊古、尊圣、尊经，在阳明与陈确看来，实质上都是尊道。于是，在"道"面前，人人平等，所谓"天下古今之所共出，非一人之所得而私"是也。这就为思想突破传统圣经所规矩的范围提供了一个缝隙、裂口，为诠释者的创造的勇气提供合法性之理据，陈确的话语就是很好的佐证：

夫道者，千圣百王所共之道，天下万世之所共由共知，而非一人之所得而私也。信则言之，疑则阙之；是则承之，非则违之。何嫌何忌，而当自生阻畏乎？（《陈确集》，第565页）

如果传统(古)、圣贤之言、圣经文本有背于"道"，那就只能倍古、废经。当然，阳明和陈确决不认为自己是在倍古、废经，反而却视自己为真信古、废伪经、信真经。这确实是一个非常有趣的现象。如果相信阳明与陈确之谈不是在自欺，更不是在欺人，那么，或许在儒学传统内部、在儒学的义理系统内部就孕育着自我批评、自我分裂、自我更新的机制。

如果说尊道为突破传统之成见提供了合法性之理据(或所谓的话语权)，那么，"改过"与"常怀不满"则提供了有力的修辞方式，这一点在阳明就朱、陆之辩(答徐成之)的信中表现得淋漓尽致：

夫君子之过也，如日月之食，人皆见之；更也，人皆仰之。而小人之过也必文。世之学者以晦庵大儒，不宜复有所谓过者，而必曲为隐饰增加，务诋象山于禅学，以求伸其说；且自以为有助于晦庵，而更相倡引，谓之扶持正论。不知晦庵乃君子之过，而吾反以小人之见而文之。晦庵有闻过则喜之美，而吾乃非徒顺之，又从而为之辞也。晦庵之心，以圣贤君子之学期后代，而世之儒者，事之以事小人之礼，是何诬象山之厚而待晦庵之薄耶！（《王阳明全集》，第810页）

圣如孔子，贤如曾、颜皆有过错，尊圣贤并非尊其过错之一面，孔子虽述而不作、信而好古，亦勉力删削群经，此貌似"倍古"、"侮圣"恰恰载于圣经之中，所谓有典、有据是也。但此"倍古"、"侮圣"仅貌似而实不是，因为，圣贤之貌似"倍"、"侮"之举实乃"不苟从"之表现，乃出于明道之心。惟"道"是瞻，乃千古圣贤之共同心态。"改过"成为"圣贤之学"，"常怀不满"成为"圣贤之心"。于是，阳明才有"某今日之论，虽或与朱子异，未必非其所喜也"之高论，陈确才有罢黜《大学》"固宜为程朱所快甚于地下者"之妙语。毕竟人同此心、心同此理乃儒学传统之基本信仰。尊古、尊圣、尊经可归于尊道，而由尊道向前迈出一小步，即是尊心。此即：

尊古、尊圣、尊经可归于尊道，而由尊道向前迈出一小步，即是尊心。

（4）"解心"与"解经"的关系问题。将尊古、尊圣、尊经归结为尊道，将尊道进一步归结为尊心，此阳明、陈确之共同理路。其中，阳明在《稽山书院尊经阁记》的阐发最为淋漓尽致：

> 经，常道也……《六经》者非他，吾心之常道也。故《易》也者，志吾心之阴阳消息者也；《书》也者，志吾心之纪纲政事者也；《诗》也者，志吾心之歌咏性情者也；《礼》也者，志吾心条理节文者也；《乐》也者，志吾心之欣喜和平者也；《春秋》也者，志吾心之诚伪邪正者也。君子之于《六经》也，求之吾心之阴阳消

息而时行焉，所以尊《易》也；求之吾心条理节文而时著焉，所以尊《礼》也；求之吾心之欣喜和平而时生焉，所以尊《乐》也；求之吾心之诚伪邪正而时辩焉，所以尊《春秋》也……故《六经》者，吾心之记籍也，而《六经》之实则具于吾心……而世之学者，不知求《六经》之实于吾心，而徒考索于影响之间，牵制于文义之末，硁硁然以为是《六经》矣……呜呼！《六经》之学，其不明于世，非一朝一夕之故矣。尚功利，崇邪说，是谓乱经；习训诂，传记诵，没溺于浅闻小见以涂天下之耳目，是谓侮经；侈淫辞，竞诡辩，饰奸心，盗行逐世，垄断而自以为通经，是谓贼经。若是者，是并其所谓记籍者而割裂弃毁之矣，宁复知所以为尊经也乎！(《王阳明全集》，第254－255页)

解经说到底是解心。[①] 无论是阳明对传训之怀疑抑或是陈确对经本身之否定，均最终诉诸"解心"之路数。阳明斥宗朱者"附会于补传而不深于经旨，牵制于文义而不体认于身心"，陈确驳发难者"不求之吾身吾心，而惟程、朱之求"，皆说明经典解释之终极依据是"心"，所谓"以吾身吾心体察《大学》之说，而精求其是非"是也。

综括以上四点，儒学圣经之文本是在其历史传统中展开的，尤其是儒学之群经在义理系统上是相互支持的，这颇类似于基督新教"《圣经》自己解释自己"的思想。但是，群经在出现的年代上是有区别的，在作者的身份上是不同的，一般而言，时间上早出的权威性就越大，作者的权威性越大，文本的神圣性就越强。就文本而言，衡量一种诠释的合法性，只能诉诸群经之系统；而当群经中的某一部经典被质疑之时，在文本上所诉诸的只能是更古老的经典，或其作者是得到公认的圣人(周、孔等)的经典。然而，在严格意义上，儒学圣经的神圣性、权威性并不在于其文字本身，儒学圣经不是某种"咒语"，其本身就赋有某种不可思议的神力，儒学圣经之经典性、神圣性在于它是"道"之载

① 九川问："此功夫却于心上体验明白，只解书不通。"先生曰："只要解心。心明白，书自然融会。若心上不通，只要书上文义通，却自生意见。"(《王阳明全集》，第94页)

体与传达，严格讲来，任何文本都不是神圣的，只有“道”才是神圣的，这一意识在宋明儒学中是非常强烈的。而圣经之“道”最终是超越圣经之文本的，是遍在的、公开的、平易的，心体即是道体、性体，阐释经典与发明本心，尊经、尊道与尊心便成了一而二、二而一之事情。这样就为经典的批判意识提供了终极的依据或合法性，也为思想的创新、观念的转型提供了合法性。于是，通过经典的诠释、通过怀疑传统的经典诠释、甚至通过对经典的否定，儒学不断展开其丰富的思想形态。

通过经典的诠释、通过怀疑传统的经典诠释、甚至通过对经典的否定，儒学不断展开其丰富的思想形态。

尊古、尊经、尊圣使任何的言说都保证经典诠释的儒学性格，而反身、尊心，作为张力的另一端则保证儒学经典诠释的生存性特质，亦保证儒学思想在诠释性的认信过程中始终保持创新与活力。毫无疑问，张力两极的力量是不但变化的，其平衡状态决不是恒定的。就阳明和陈确的个案看，“反身”、“反求”、“尊心”的一极颇有压倒另一极之嫌疑。前一极的极度膨胀将会冲破一切圣经文本的限制，失去圣经之印证、检验，那么，在学理上就很难说清楚本心与习心的界限。这一点我们从检查二人论说之“身位”即可略窥其端倪。

阳明有不以孔子之是非为是非之振聋发聩之言，陈确则更进一步，发出当面与孔圣辨正之设想。

首先两人均将怀疑、否定《大学》经、传视为天将降大任于斯人之历史使命感。其俨然以圣

人自居之自我意识在阳明处,路人皆知,无须饶舌。在陈确处,甚至有"天启"之托:

嗟乎!五六百年来,大道陆沉,言学之家,分崩离析,孰执其咎乎!……仆痛此如入骨髓,幸而天启愚衷,毅然辨《大学》之决非圣经,为孔、曾雪累世之冤,为后世开荡平之路。圣人复起,不易吾言。(《陈确集》,第567页)

孔、曾五百余年之沉冤未伸,后学千万世之道术谁正!则又有不敢不辨,不忍不辨者。……若夫圣经之淆乱,习见之乖讹,则弟决欲冒万死为孔、曾一雪之。虽一家非之不顾,一国非之不顾,天下非之不顾,千秋万岁非之亦不顾也。(《陈确集》,第593页)

确生平笔札纷纭,了无足取,唯《葬论》、《大学辨》二书差有关于世教,故亟欲正之同人。而知《葬论》者犹十三,知《大学》者未见百一……使天而不欲斯道有明则已,如终不没斯道也者,圣人复起,不易吾言。(《陈确集》,第618页)

此解经者之身位,已使解经者与圣经之作者处于平等之地位,这于彰现个人理性、为思想创新固大有裨益。阳明有不以孔子之是非为是非之振聋发聩之言,陈确则更进一步,发出当面与孔圣辨正之设想:

夫君子之听言也,不惟其人,惟其言。使其言是,虽愚夫之言,其能不听?使其言非,虽圣贤者之言,其能不疑?向使确幸得亲承孔、曾之教,而于心有未安,犹当辨而正之。况如《大学》之说之甚倍于孔、曾者,而欲使确终信而不疑,则确无人心者而后可,而确则安敢以自昧也?……吾信诸心而已。(《陈确集》,第558页)

此等张扬个人理性之精神,颇具启蒙之风格。但就经典诠释而言,

此等解经者之身位可能导向两种结果。一是解经者之间的完全平等，而展开解经者之间的理性对话，从而开出一开放的交互主体性的理性解经共同体。此一种结果在陈确的论说略示征兆。陈确虽有"圣人复起，不易吾言"之自信，但亦有"勿敢信诸心，信诸理而已"之警觉，并清醒认识到"心非吾一人之心，理非吾一人之理也，吾其又敢以吾之说为必无疑于天下后世哉！"（《陈确集》，第 558 页）

另一种结果是走向余英时先生所称的神秘主义、反智识主义，此在阳明的论说中藏有先兆。阳明在视"良知"二字为鉴别真伪的"千古圣贤相传一点骨血"（《王阳明全集》，第 1179 页），并称"只致良知，虽千经万典，异端曲学，如执权衡，天下轻重莫逃焉……"（《王阳明全集》，第 976 页）的同时，表现出对书写传统的极大不信任，《大学或问》成后一度秘而不宣，只限于"同志间""口相授受"，此固有其时势之考虑，但也折射出对"口传"情有独钟。[①] 于是，圣经之微言大义遂成口口相传之"秘法"。阳明后学以及后学之后学，纷纷逸出儒门，而终至儒学经典失去其儒学性格，不能说与此无干。[②]

---

① 如《别诸生》之"绵绵圣学已千年，两字良知是口传"，如《咏良知四首示诸生》之"莫道圣门无口诀，良知两字是参同"等。

② 拙文《四句教的三次辩难及其诠释学义蕴》（广州：第七次"东亚近世儒学中经典诠释传统"学术讨论会会议论文，2001 年）对此有进一步之论述。

施特劳斯与当代解释学

坎特(Paul A. Cantor) 著
程志敏 译

那些时常看似谬见的计谋,并非智者千虑之失,而乃我们梦寐所求者。

——亚历山大·蒲柏

在现代世界,那些经常倒退至早前状态的灾难性变化至少有一个好处:历史学家现在能更好地理解在思想警察统治下所发生的一切。

——威廉·恩普逊[①]

一

施特劳斯因声称揭示或重新发现了隐微写作(esoteric writing)的现象而闻名于世,并由此重新提起了一个基本问题:如何理解过去的文本。由于古老文本的异质特性——即不把它们同化到现代写作和阅读模式中——施特劳斯使过去的大思想家更为有力和新颖地向我们讲述他们的思想。施特劳斯坚持以过去的作者理解自己的方式来理解他们,这与当代解释学理论家所采用的方法形成尖锐的对立。的确,对当代解释学中企图敉平阅读与误读

① 蒲柏的格言引自《论批评》(An Essay on Criticism),11卷,第79—180页。恩普逊的引自《浮士德与检查者》(Faustus and the Censor, Basil Blackwell, 1987),第53页。拙文得伊尔哈特基金之助受惠良多。

界限的危险倾向来说，他的解释观可以视为一种有力的对抗。虽然施特劳斯的解释工作也建基于文本并非总是只有表面意义的原则上，但他并未允许解释者游离于任何限制之外认为文本可以随便意味着什么。正如我们即将看到的，施特劳斯的解释观之所以与众不同，就在于他发现了一种既脱离文本的表面意思、又坚持作者原意应该最终支配我们阅读的方法。施特劳斯成功的关键在于，他指明了作者的意图比传统所理解的要远为复杂的现象。如此一来，在当代解释学理论家把作者意图原则当作过分简单化的解释性指南予以消解之时，施特劳斯也许会说，他们之所以如此，仅仅是因为他们自己用过分简单化的观念来对待作者的意图。

那么，人们自会想到，施特劳斯的名字为当代解释学论争刻下了即便不是杰出的、至少也是重要的印记。事实上，英美文学理论界普遍忽视了施特劳斯。考虑到许多重要的大陆思想家已经意识到他作为一个卓有成就的阐释者的意义，那就愈加让人惊讶了：

施特劳斯的名字为当代解释学论争刻下了即便不是杰出的、至少也是重要的印记。

> 阅读施特劳斯的书会受益匪浅，这些书好似一片国土，历来为那些选择自由的人提供收容所，在书中作者反思了写作的艺术与迫害。（雅克·拉康）①

施特劳斯总是从如何解读文本的问题着手。

① 《坚持无意识的字面意义》(The Insistence of the Letter in the Unconscious)，Jan Miel 译，见 Jacques Ehrmann 编：《结构主义》(Structuralism, Garden City, New York 1970)，第 117 页。

施特劳斯以一种间接的方法对解释学理论作出了更为重要的贡献，他研究了一个特别的问题，即在理解文本时，出于官方或教会的迫害压力而有意隐藏起的真实意见，在多大程度上能够被人注意到。……我不想质疑施特劳斯提出的解释　　它使我茅塞顿开。（伽达默尔）①

在一本论写作艺术的书中（该书之所以受到了应有的注意，乃因为它真的值得注意），施特劳斯让我们回忆起了那些自19世纪以来如此易于忘记的东西——我们既不能把先前时代的伟大作家写的所有东西都当作文学性的，也不能相信他们要说的一切都已清楚地写在这些作品中了。（科耶夫）②

·

人们会疑惑，为什么一个在欧洲解释学思想中心如此声名显赫的人，在美国这个他度过了大半生的地方居然被文学批评家们忽视了。人们也许会指出如下事实，他的主要工作是在政治学系教书，并且美国存在着用刻板的系科界限划分一个人学术生命的倾向，因此，文学教师对那些似乎是在所谓人文学科之外研究的人，几无任何专业兴趣。不管这些文学理论家由于何种原因忽略了施特劳斯，现在是唤起他们关注这位20世纪解释学方面最为重要作者的时候了。尽管施特劳斯的思想和写作方式中存在着与文学批评不兼容的地方，但他在解释的理论和实践方面，却都给予了极多的教导。

在处理所有感兴趣的文本时，施特劳斯总是从如何解读文本这样的文学性问题着手。请看他在研究柏拉图的《理想国》时所写的导言：

① 《真理与方法》（Truth and Method，New York1976），Barrett Baraden 与 John Cumming 译，页 488。【译按】中译文见洪汉鼎译：《真理与方法》，下卷，上海，上海译文出版社，1999年，第709—710页。中英译文略有出入。

② 《朱利安皇帝及其写作艺术》（The Emperor Julian and His Art of Writing），James Nichols，Jr. 译，见 Joseph Cropsey 编：《古代人与现代人》（Ancients and Moderns，New York：Basic Books，1964），第95页。

如果不了解柏拉图对话究竟为何物，就不能懂得柏拉图的学说。我们无法把对柏拉图学说的理解从实际呈现出来的形式的理解中分离出来。我们必须给予“如何”(How)和“什么”(What)同样多的关注。无论从哪个意义上说，既然“实体”的意义依赖于“形式”，我们就必须更关注“形式”而非“实体”。为了深入研究纯粹的文学问题，我们必须把那些对最严肃问题(哲学问题)的关怀放在次要地位。①

施特劳斯在政治学方面的兴趣，使得他对解释写作的政治性维度的微妙之处很敏感，由此避免了对文本进行最狭窄解释的文学方法。

施特劳斯在此远非看上去那么毫无文学性，由于坚决主张形式和内容不可分离，他甚至像一个新批评主义者。但我们应当注意到，施特劳斯只谈到把对最严肃的问题的关怀“放在次要地位”，而非像新批评主义者所主张的那样，彻底忽略它们。实际上，虽然施特劳斯总以文学问题开始，但他只把它们当作一个开端，一个可逐渐上升到更主要思想的起点：

施特劳斯并未声称发现了甚或追求过一种阅读所有文本的普遍解释方法。

施特劳斯总以文学问题开始，但他只把它们当作一个开端，一个可逐渐上升到更主要思想的起点。

文学问题和哲学问题还是存在着联系的。文学问题，即表现(presentation)的问题与交往相关。交往也许是共同生存的手段，在其最高形式中，交往就是共同生存。因此，文学问题的研究就是社会研究的重要组成部分。进言之，即便

① 《城邦与人》，见前揭，第52页。

不是在每个方面如此，对真理的追求也必定是一种共同的、通过交往产生的追求。文学问题的研究是哲学研究的重要部分。恰当的文学问题就是社会和哲学的关系问题。①

下面我将证明施特劳斯在某些方面比大多数文学理论家更懂得文学问题，理由是他并未最终满足于把它们仅仅看作是文学的。施特劳斯在政治学方面的兴趣，使得他对解释写作的政治性维度的微妙之处很敏感，由此避免了对文本进行最狭窄解释的文学方法。正如上段引文中对交往的强调，施特劳斯以修辞而非艺术的模式来看待文学。②也就是说，施特劳斯并不为了孤立地思考和解释一件作品而把它看作独立的美学对象，而毋宁看作一种社会行动，即作者与一群特定的读者相交流，并因此在更大的社会和政治语境中进行分析的一种尝试。

把作品看作交往形式，使施特劳斯成为一名优秀的读者，但却使他未能提出解释的一般方法。与论敌的臆断相反，施特劳斯并未声称发现了甚或追求过一种阅读所有文本的普遍解释方法。对施特劳斯而言，有不同类型的作者、不同类型的文本、不同类型的读者，绝无任何单一的方法能在同一基准上对付这一切。这就是施特劳斯在与伽达默尔关于《真理与方法》的通信中把自己与他区别开来的一个争论点：

你的理论是一种"关于解释学经验的理论"，就其本身而言乃是一种普遍理论。我的解释学经验不仅非常有限，而且我所拥有的经验让我怀疑一种超越于"形式的"或外在经验的普遍解释学理论是否可能。我相信，对每个有真实价值的

① 《城邦与人》，见前揭，第52页。

② 比如可参见施特劳斯：《论僭主》(On Tyranny, Cornell University Press, 1963)，第25—26页。

解释都会有无法弥补的"偶在"性的感受，从中便会产生出怀疑来。①

施特劳斯清楚表明，他感兴趣的那种解释包括以其自身的术语来分析交往的独特行动，由此需要考虑到文本自身所有的高度独特性。对施特劳斯来说，那就是为什么解释必须总是一门艺术，不能被搞成科学。如果按照普遍和明确的法则，因其总要求不含糊和不容置疑的结果而使解释难以为继。相反，成功的解释必须依靠解释者的某些素质，诸如谨慎、鉴赏力以及判断力，不幸的是，不能指望每一解释者都能如此。施特劳斯认为，人们可以提出解释的原理、而非解释的法则，除非法则意指经验规则（rules of thumb）。这样一来，根据他的观点，大多数当代解释学理论太快又太容易跃升到一般性和普遍性。本文试图勾画出施特劳斯的解释理论，举例说明其根据和有效性，在他的原则与当代解释学理论的重要代表人物的观点之间作出对比。

解释必须总是一门艺术，不能被搞成科学。

我们尚未充分考虑到整个历史中如此广泛存在的不自由和不宽容的政体对写作和阅读的影响。

二

施特劳斯的解释学理论来自于历史想象

施特劳斯的解释学理论来自于历史想象的伟大跃升。

① 施特劳斯与伽达默尔：《关于〈真理与方法〉的通信》（Correspondence Concerning Wahrheit und Methode），见《独立哲学杂志》（Independent Journal of Philosophy），1978(2)，第5－6页。

的伟大跃升。[1]他意识到现时代文本的写作条件——最主要是政治条件——与早前年代大为不同。施特劳斯因此总结道，我们在读以前的文本时，应比我们已经习惯的解释学训练更为小心。我们的写作经验主要建立于我们在自由民主社会中的生活经验之上，该社会尊重宗教宽容、言论自由和出版自由的原则。在这样的政体下，作者可以完全自由地表达思想。当然，他们可以发表任何理论观点，而不必惧怕事先的检查、事后的检控或任何法定形式的迫害。作者也许会因为怕得罪民众的意见而束手束脚，但他们一般不必担心其公开言论会以生计甚至生命为代价。在这样的条件下，我们可以合理地认为，严肃的思想家会以公开直陈的方式表达自己的想法。由于具有了宽松的出版环境，现代自由政体同时鼓励了一种轻松的阅读，以致有滑入懒散阅读的危险。

但事情并非总是这样轻松。我们大家都听说过苏格拉底的审判、西班牙宗教法庭、梵蒂冈禁书目录（Vatican Index）、伽利略的监禁以及布鲁诺的火刑，遑论其他无以计数的官方与教会的审查和迫害案例。正如施特劳斯所说，我们尚未充分考虑到整个历史中如此广泛存在的不自由和不宽容的政体对写作和阅读的影响。就我们所知的绝大多数政体来说，如果有人公开表达了与他所处社会确立的权威意见相抵触的观念，那他通常就要受到监禁、流放甚至死刑的处罚。在如许条件下，我们不能指望过去的作者会以我们在当代写作中已然习惯的那种自由和公开的方式来表达思想。

---

① 施特劳斯提出其解释理论一般术语的两篇重要文章是：《迫害与写作艺术》，见同名专著（Persecution and the Art of Writing, Glencoe, Illinois: Free Press, 1952），第 22—37 页，以及《一种被遗忘的写作方式》（On a forgotten Kind of Writing），见《何谓政治哲学？》（What is Political Philosophy? New York: Free Press, 1959），第 220—232 页。关于施特劳斯解释原则中公正对待作者的观点，详见《思索马基雅维利》（Thoughts on Machiavelli, Glencoe, Illinois: Free Press, 1952），第29—53 页。最后，另参阅施特劳斯写于 1939 年、到最近才发表的讨论兼辛与隐秘写作的文章（《显白的教诲》〔Exoteric Teaching〕，见《解释》〔Interpretation〕，1986（14），第 51—59 页（【译按】中译文见《道风：基督教文化评论》，14[2001]，陈建洪译）。该文收人 Thomas Pangle 编：《古典政治理性主义的再生》（The Rebirth of Classical Political Rationalism, University of Chicago Press, 1989），这部施特劳斯文集是目前一般理解其思想的最佳入门书籍。

施特劳斯由此提高了在解释过去的作者时必须把他们区分成两大类的做法的潜在价值。在历史的任何时刻，大多数作者都将习惯并甘愿尊重社会的正统观念，抑或至少不要无缘无故抵触。他们的作品总体而言，也许只有表面价值。但一小部分作者在天性上富于真诚的哲思，结果就会试图质疑当时虔诚的信仰或其他权威观念。施特劳斯总结道：

> 作为人类最高活动的哲学或科学，总是试图以"一切"的知识来取代关于"一切"的意见；但意见是社会的要素；故而哲学或科学就试图消解与社会息息相关的要素，并由此而危及社会。因此，哲学和科学必须维持在小范围内，哲学家和科学家必须尊重社会所仰赖的意见。尊重这些意见与真正接受这些意见是完全不同的事情。持哲学或科学与社会相关意见的哲学家或科学家，被迫采取一种特殊的写作方式，既能使他们向一小部分人展示自己认定的真理，又不危及大多数人绝对信奉的那种社会所仰赖的意见。①

这些作者才是施特劳斯感兴趣的，也是其解释理论所要关注的对象。

即便对施特劳斯的理论再苛刻，也会相应地认为存在两种类型的读者。思维常规并

① 《何谓政治哲学?》，同前揭，第 221—222 页。

习惯于阅读常规作品的大多数读者，决不会深入探究，宁可满足于文本的表层阅读。另外，只有少部分读者会对文本小心在意，愿意并有能力把用心良苦的观点中难懂的术语弄个水落石出。读者很可能会以两种截然不同的水平来阅读这一假定事实，使得作者会同时对两种不同的读者讲话，对他的大多数读者创制一种正统外观，在字里行间则对那些细心的读者揭示表层之下的异端涵义

那么，施特劳斯在某种意义上就会被算作当代批评论争方面的读者反应(reader-response)理论家。他也像阿尔贝斯(Alpers)、费什(Fish)以及伊瑟尔(Iser)等理论家一样，对阅读现象学即作为时间展开进程的现象很感兴趣。[①] 读者反应理论指责传统阅读概念不够充分。阅读并非通常所描述的是一个被动的进程，其间作者包办一切，读者一无所能。在传统阅读观念中，作者在文本中清晰地表述了一切，读者只在一旁闲着，被动地理解。读者反应理论则相反，强调读者在激活文本意义并发挥其潜力方面的作用。阅读包括领会作品的结构及其易曲解之处、找出线索、填补脱漏、作出错误的假定以及学会更正它们。读者反应理论至少在某些形式方面包含着种种策略，引导读者穿越迷宫，达至那未能详述的洞见。

施特劳斯与读者反应理论之间逐渐显现出的区别在于，他不假定只有一种类型的读者。对读者反应理论的一个批评就是，在取代传统阅读概念的过程中，它在某种程度上只是用一种单一的(monolithic)读者概念代替另一种单一的读者概念，在阅读进程中强行要求理想的读者具备一种大多数实际读者无法企及的技术水准。事实上，施特劳斯提出了一种综合传统阅读观念和读者反应理论提出的新观念的方法，从而避免了

---

① 关于读者反应学派的代表性文献，参阅 Jane P. Tompkins 编：《读者反应理论：从形式主义到后结构主义》(Reader-Response Criticism: From Formalism to Post-Structuralism, Hopkins University Press, 1980)。关于读者反应理论背后的原理性理论阐述，尤其参见 Wolfgang Iser：《阅读行动：美学反应理论》(The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response, Johns Hopkins University Press, 1978)，就我所读过的读者反应理论作品来说，在方法和结论上与施特劳斯最为接近的当数 Stanley Fish 的《精神的牧歌：培根〈论说文集〉的经验》(Georgics of the Mind: The Experience of Bacon's Essays)，载于《自我耗竭的典型造物》(self-Consuming Artifacts, University of California Press 1972)，第 78—155 页。

这一极端立场。对施特劳斯而言，大多数读者的确按照传统阅读模式行事。对他们来说，阅读是一种被动的经验：他们希望最重要的东西都清楚、已然现成地准备好了，能够掩盖文本的所有微妙之处。只有屈指可数的读者能够洞察入微地阅读，愿意弄懂读者反应模式所要求的含意。作为一个阅读现象学家，施特劳斯对我们作为读者的经验主义体验（empirical experience）似乎比许多读者反应理论要更为真实。我们都体验过优秀读者与拙劣读者、细心读者与粗心读者的现象。基于这种经验观察而非抽象和普遍的阅读理论，施特劳斯建立了自己的解释观念。

施特劳斯提出了一种综合传统阅读观念和读者反应理论提出的新观念的方法，从而避免了这一极端立场。

施特劳斯的隐微写作分析虽是一种修辞分析形式，却是一种颠倒规范法则的分析形式。

考虑到有这两类读者，意欲避害的作者可以赋予其作品正统性的外表，安抚读者中的常规者、尤其潜在的检查者，同时，在外表之下发挥其异端或非常规的思想（微言）。尽管这项任务看似非常艰巨，但对潜在从事隐微写作的人来说，一个有利之处就是，常规读者总倾向于把他所阅读的一切都同化到自己信仰的东西中去。如果他看到了作品表达出来的熟悉看法，就会把那种看法归附于作者，尤其当作品不止一次地和显眼地阐述了该信念时。另一方面，如果他碰到了与熟悉的看法相抵触的段落，就会倾向于不理会它，或至少不太在意，尤其是这一段并未表达清楚，抑或在总的观点中特征不显著、或者只出现过一次（或兼有这几种因素）。草率和浅薄的读者总让自己受明显的优势理论左右，总会把那个表达异端思想

的段落当作一种偏离而予以消解(如果他终于注意到了的话),尤其当它与该书中其他几处绝对正统的表述有抵触时。相反,意识到有隐微写作可能的细心读者,会细致地寻找作者背离常规的虔诚信仰的地方。一旦懂得,在一个易受迫害的环境里,作者有一切理由表现得正统一点而没有理由不这样做时,细心的读者会更看重一个独特的非正统表述之昭示,而不是作品中究竟有多少正统的表述。

施特劳斯的隐微写作分析虽是一种修辞分析形式,却是一种颠倒规范法则的分析形式。常规修辞的所有法则都基于一个通常心照不宣的前提,即说话者总力图把他要传达给读者的意思尽可能表达清楚。西塞罗曾提出一个法则,认为一个演讲者总应该把最重要的观点和最有说服力的证据置于演讲的开端和末尾。①这种建议的理由在于,出于人性的弱点,听众正好在开始和结束演讲时,最可能给予关注,头脑在演讲中途则往往会开小差。但可猜想有个重要的时刻,演讲者有危险的思想要公开表达,但又不欲引起大多数听众的注意。理由也许会恰恰与常规修辞学所臆测的截然相反:在演讲的开端和末尾看似虔诚与常规,此时听众听得最仔细,把危险的思想放在中间,因为此时听众可能最不留神正在演讲的内容。

施特劳斯在解释隐微文本中的一个经验法则,事实上就是要对著作中间的或其临近的部分所发生的东西予以密切关注,而不过分看重开端和末尾。我们都知道自己在匆匆忙忙的阅读中究竟如何搞清该书所讲的内容:迅速瞧瞧开头段落,以了解作者的意图和进度计划,然后径直快速翻到最后一段,看看作者的论点概要和结论。一个要审阅篇幅浩瀚作品的检查者尤其会被逼进这种检查异端著作的程序。简言之,任何著述的开端和末尾,都是最易受攻击之点。施特劳斯特别警告我们,不要被作者的前言或题献诗文骗了。既然草率的读者最看重第一印象,隐微写作的人就想在其著作的最初几页表现得尽可能规矩。这并不意味着施特劳斯认为,从前言或题献诗文中了解不到任何东西。恰恰相反,通过

① 参阅《迫害与写作艺术》,同前揭,第185页,施特劳斯此处引用了西塞罗的《演说家》(Orator),15.50节,以及《论雄辩》(De oratore),卷二,77.313节。

标示出其作品的典型受众，作者也许暗示了他在特殊环境中所面对的特别的成见，并以此提供了一条阅读其作品的重要线索。

通过标示出其作品的典型受众，作者也许暗示了他在特殊环境中所面对的特别的成见，并以此提供了一条阅读其作品的重要线索。

三

一个最能说明写作的隐微规则的实例就是卢梭的《第二篇论文》（即《论人类不平等的起源》——译者注）。他提出了一种与《圣经》(Bible)完全不一致的人类起源说，尤其是他还认为，人类原来既无语言又无理性，与兽类几无二致。但在论文开头，他殚精竭虑给人虔诚的印象，与早先那些故意同神圣不可侵犯的《圣经》(Scripture)作对的哲学家区别开来：

> 阅读《圣经》(Holy Scripture)的人都清楚，第一个人是直接从上帝那里受到启迪和训诫的，而不是他自己达到这种状态的。即便像任何基督教哲学家一样相信摩西的著作，也必拒绝相信甚至在灭世洪水之前，人类就已处于纯粹的自然状态中了。但大多数哲学家甚至从未怀疑过这种自然状态的存在。①

① 《第一和第二篇论文》(The First and Second Discourses, New York: St. Martin's, 1964)，Roger D. Masters 与 Judith R. Masters 译，第 102—103 页。【译按】卢梭的两篇论文指他为科学院征文写的《论科学和艺术》（获奖）及《论不平等》（落榜）。这段话见《论人类不平等的起源和基础》，李常山译，北京，商务印书馆，1962 年，第 71 页；该译本所依据的法文版注释者勒赛克尔在这段话下注明，"整个这一段应该看作是出于卢梭的谨慎"（第 72 页）。

卢梭坚持认为自己接受《圣经》的权威性，并声称其论文中的推理是纯然“假说性的和有条件的”，并将“把所有事实置于一边”（《第二篇论文》，第 103 页）。这是精心算计好以平息常规读者可能产生的对其虔诚的怀疑。

然而，当我们进入论文的主体部分时，就发现卢梭完全忘记了《圣经》，并且在对人的理解中还发挥了大胆的反圣经的观念。在论文的中间，刚好第一部分的末尾，卢梭开始大吹大擂地收回自己原先所说的其观点的猜测性质：

> 我承认由于我所要描述的事情可能已以几种形式发生过了，我只能通过猜测来作出选择。但当人们在事物性质中推断为最大可能时，猜测就成道理了，这也是我们可能拥有的发现真理的惟一手段，除此之外，根据我所建立的原理来说，既然人们并不能构想出任何体系来给我同样的结果，而且也不能得出同样的结论，那么从我的方法中推断出的结论就绝非是猜测性的。（《第二篇论文》，第 140—141 页）

如果读者明白了卢梭声称他的推断是“我们可能拥有的发现真理的惟一手段”中的暗示，就会发现他现在实际上是在否认《圣经》的权威。由于卢梭原来就声称已把事实置于一边，现在反复强调他是在讨论事实，他说他不会把自己的想法扩展开去：

> 鉴于人们一方面不可能破坏确切的假说，虽然另一方面又不能为这些假说提供事实上的确定性程度，又鉴于两种被给定为真实的事实如何以及在何处被一系列未知的或被认为未知的中间事实联结在一起，那么，提供相联结事实的任务就取决于历史，如果历史实际存在着的话，而如果历史缺少这些东西，就将由哲学来决定那些类似的可能联结它的事实。（《第二篇论文》，第 141 页）

这里自然状态已经悄悄变成了一种事实，不再是一个假说。卢梭在谈及"两种被给定为真实的事实"时，是指人的自然状态和人的市民社会的现状。对卢梭来说，那惟一还算猜测的，就是从一种真实状态到另一种真实状态的历史事件的具体顺序。①

卢梭在这里把那些粗心的常规读者从其注释边引开了，这些注释事实上包含了论文中最异端、也最危险的材料。

《第二篇论文》因此就是著作中外表虔诚而中心不敬的绝好个案。在前言中，卢梭甚至酷似弥尔顿在《失乐园》中的口吻：

> 考虑到我们可能已然从自己身上放弃的东西，我们应该学会为他祈福，他那仁慈的手啊，通过更正我们的制度并给制度奠定了不可动摇的基础，已然阻止了混乱——否则混乱必已从我们的制度中产生，已从那似要加深我们痛苦的财富中创造出了幸福。(《第二篇论文》，第97页)

卢梭"关于注释的说明"，就是施特劳斯所找到的能决定某个作者是否在隐微写作的线索。

随着我们越来越深入地阅读，我们发现一个接一个的亵渎言辞，以提议人和猩猩的杂交试验而告终。该项提议虽躲躲闪闪并被迅速收回，但正统的读者如果注意到了的话，

① 我对《第二篇论文》的讨论，不过是对施特劳斯《自然权力与历史》(Natural Right and History, Chicago University, 1953)中一段话的阐述，第267页、注释32。关于《第二篇论文》中具有历史地位的自然状态说的透彻讨论，参见Marc F. Plattner:《卢梭的自然状态说》(Rousseau's State of Nature, Northern Illinois University Press, 1979)，第17—30页。

那也是极大的冒犯(《第二篇论文》,第 209 页,注释 11)。然而,这个提议还是出现在了论文最不显著的地方,即在草率的读者最可能跳过的注释中。卢梭实际上在教他们这样做。他的"关于注释的说明"显示了作者要明确区分其论文的两类读者:"这些注释有时偏离主旨太远,对阅读本书并无好处。……那些有勇气再从头开始阅读的人在搜寻中将能再次找到乐趣,并会仔细阅读这些注释。如果其他人根本就不读注释,也几无任何害处"(《第二篇论文》,第 98 页)。卢梭在这里把那些粗心的常规读者从其注释边引开了,这些注释事实上包含了论文中最异端、也最危险的材料。卢梭意识到,只有一些读者会足够细心读第二遍。这样一些大胆的读者才是他真正感兴趣的,并单独邀请他们进入其论文最秘密的领域。就其他读者来说,如果他们根本就不读注释,也"几无任何害处"(il y aura peu de mal)。[①] 卢梭故意模棱两可,大家的第一印象是,卢梭在谈论对读者的害处,但深思后发现,他也许同样在谈论对自己的害处,这种害处是可以避免的,如果正统的读者未能读到注释中的异端段落的话。

卢梭"关于注释的说明",就是施特劳斯所找到的能决定某个作者是否在隐微写作的线索。开头看似足够率真:一系列关于读一本书中并不重要部分的简单说明。如果仔细看看这一段,就会发现,它实际上包含着对两类读者的两种说明,借此重点暗示怎样读整本书。当我们进一步阅读卢梭的著作,越来越多的证据会支持他是一个隐微作者。例如,卢梭在反驳对其《第一篇论文》的批评时,就把隐微写作和显白写作(exoteric writing)的讨论编排进一个脚注中了:

> 对于所有哲学家急切信奉的两种学说的区别——哲人们由此暗地里认可那不同于公开表白的观点,我们还有什么好说的呢?毕达哥拉斯是第一个诉诸心法(internal doctrine)的人,只有在长期考验和巨大苦砺后,他才把心法传给

① Bernard Gagnebin 与 Marcel Raymond 编:《全集》(Oeuvres complete, Paris: Bibliotheque de la Pleiade, 1964),卷三,第 128 页。

门徒。他一边庄严地向丘比特神献祭，一边向门徒秘密传授无神论。……西塞罗……与其友人一起嘲笑不朽的神，在演讲集里却明显地向之吁求。①

根据上下文，卢梭仿佛在谴责哲学家不虔诚。但施特劳斯的一个经验法则就是，一旦某个作者表明已意识到存在隐微写作，就不排除他自己也正在运用该方式的可能性。

卢梭区分"少数读者"与"大多数读者"或者对比话语的"整体"与"枝节"的做法，就是施特劳斯解读卢梭的方式的有力依据。

在后来为《第一篇论文》的辩护中，卢梭对其文学策略更直言不讳，公开说他是针对某类特殊读者而来的：

卢梭在自然状态究竟是事实还是虚构的问题上明显自相矛盾的方式，就是施特劳斯在他有理由认为是隐微写作的文本中所找到的最好例证。

> 我在这里先得做点预备，我倒不想为确信每一件事都有人听而说得面面俱到。我只求连贯，并总是向少数读者吐露心曲。我经常在把仿佛是一气呵成的一个句子、一行字、一个单词试着浓缩成一长串连贯的思想时，遇到很大的麻烦。我的大多数读者肯定经常发现我的话语结构混乱，且发现在需要理解的整体与我仅仅给出的枝节之间，几乎完全脱节。但对有理解力的人来说已经够了，并且

① 《卢梭关于论文答辩的日内瓦评论》(Oberservations by Jean—Jacques of Geneva on the Answer to His Discourse)，载于《第一和第二篇论文》和《语言起源论》(Essay on the Origin of Languages, New York: Harper & Row, 1986)，Victor Gourevitch译，第41—42页。

我从不想对其他人讲话。①

卢梭区分"少数读者"与"大多数读者"或者对比话语的"整体"与"枝节"的做法，就是施特劳斯解读卢梭的方式的有力依据。② 除非能在该作者的作品中找到一些隐秘写作的迹象，施特劳斯不会把他理解为隐微的作者，当然，施特劳斯所找到的证据自身，其性质也是隐晦的。施特劳斯的解释理论出于其自身的性质，无法为毫无疑问地决定某个文本是否为隐微写作提供一个明确的法则。毕竟，如果作者的目的是为避害，他不能在法庭上把其作品的不可告人性弄得既显明又能证实，就如其本然那样。一个显白的隐微文本，在用语上是矛盾的。施特劳斯知道他总是得靠线索来推论，有时几乎没有线索。施特劳斯能证明一个文本隐微性质的随便什么证据，都取决于他作为解释者的技术和表明隐秘写作的假说能够最好地理解特定的文本细节的能力。

卢梭在自然状态究竟是事实还是虚构的问题上明显自相矛盾的方式，就是施特劳斯在他有理由认为是隐微写作的文本中所找到的最好例证：明显的错误——逻辑上的缺项、意味深长的省略、错误的引证、与语境无关的引文，尤其是自相矛盾。这的确就是作者凭以区分读者类型的那种细节：粗心的读者会简单地错过或至少不会在上面过多纠缠，细心的读者会在此驻足，并会把它视为一个在文本的表面之下还有什么东西的标志。正如施特劳斯所说，"如果一个写作艺术的大师犯下了会让聪明的高中生蒙羞的大错，就可合理假设它们是有意

---

① 《致博德的第二封信的前言》(Preface of a Second Letter to Bordes)，载于 Gourevitch 译本，第115页。

② 当人们考虑到，对卢梭来说迫害不仅仅是一种抽象或假说性的可能性，施特劳斯的解读似乎更为有理。尽管卢梭写得小心谨慎，但1762年巴黎议会还是封禁了他的《爱弥尔》，并发布了对卢梭的通缉令。卢梭逃到瑞士，在那里他被禁止踏人伯尔尼境内，只好栖身于莫尔季耶。最终，1765年秋莫尔季耶的本堂牧师又在布道中谴责了他，并煽动人们用石头砸他的房子。1762年《爱弥尔》在巴黎被公开焚毁，同年，《爱弥尔》和《社会契约论》在日内瓦双双遭焚。这些只是卢梭遭害的少数例子。关于上述事例及其余事件的详情，参阅 Charles E. Butterworth 关于卢梭的阐释性论文的"前言"，《孤独漫步者的遐想》(The Reveries of the Solitary Walker, New York University, 1979)，尤见第 xvi—xvii 页以及第146—147页。

安排的，尤当作者，不管多偶然，在讨论写作中有意犯错的可能性时”。[①]矛盾问题可能是清楚表明施特劳斯与其余解释者区别的最佳方法。有些解释者确实为抓到作者的自相矛盾之处而津津乐道；它提供了一个机会来证实他们比过去一些伟大的作家更高明。他们因指出柏拉图对话集中论点的推理谬误沾沾自喜，例如，声称不管柏拉图似乎看起来多么才华横溢，仍在逻辑发展的初级水平上写作，因此可能已经犯下了今日大学新生也不会犯的错误。

其余解释者通过考察写作过程来解释矛盾。譬如，他们认为，当作者开始写作时持一种观点，当他写到中间时，思想产生了变化，并走到了该主题的对立面，没有劳神在定稿中相应地修改文本前面的部分。仍有另外的解释者通过归因于作者的历史背景来解释矛盾，说他处于两种敌对的世界观之间，在其作品的一部分中，他不能使自己摆脱当时的主流思想模式，在另外的部分，他又飞快地预料到了一场知识革命的来临。这些方法的常见之处就是，它们都假定，只有解释者意识到了文本中的矛盾，作者未曾意识到，只有时间和博学的审查才能使矛盾大白于天下。在所有使用这些方法的人当中，只有第一个才对过去的作者显示出公然的优越感，但他们都持一种屈尊俯就的态度。所有这些方法，都从

施特劳斯在面对过去伟大思想家著作中的表面错误时，愈发自感卑微。假如他能够严肃地有理由看出著作中的一个矛盾，他便假定作者也同样看出来了。

① 《迫害与写作艺术》，同前揭，第30页。

文本引向一些外在的解释原则。他们都不谈论文本本身，而大谈作者以及他为什么会犯一个这样的错误。他们这样做，至少不自知地假定了自己比作者本人更能理解自己。我们终究会凭借后来居上的历史地位，使得这种观点通常会蔓延开来，即我们能够注意到文本的方方面面，而作者本人对之却视而不见。

如此一来，这些解释方式就有把对过去文本的研究转换成一种本质上是古文献研究事业的危险。我们研究过去的作品，不是因为它们可能包含永恒的真理，也不是因为它们所拥有的智慧比我们自己的更为优秀，而是因为它们向我们展示了思想史的发展阶段，揭示逻辑思想不成熟的开端，或者揭示我们的先贤为设法逃脱古怪的偏见而进行的漫长斗争。简言之，对大多数解释方式来说，文本中矛盾的在场成为了一个对文本不利的论据。我们只能以一种必然降低对作者敬重的方式来解释矛盾，要么招致对其著作完整性的质疑，要么把他的思想关联排除在我们自己的时代之外。

施特劳斯在面对过去伟大思想家著作中的表面错误时，愈发自感卑微。假如他能够严肃地有理由看出著作中的一个矛盾，他便假定作者也同样看出来了。施特劳斯于是寻找一种方法，以能解释小说中的矛盾，因而假定作者自己也意识到了该矛盾。施特劳斯开始注意到，他所观察到的矛盾形成了一种模式：一种观点是正统的，而相反的观点则是异端的。如此一来，矛盾似乎就成了我们所讨论的修辞策略的一部分：作者之所以自相矛盾，是因为他在其著作中的某些地方装扮出正统的外表，在其他地方则展示其真实想法。通过指出在早前作品中经常看似过时的东西只是在修辞上对当时成见的让步，而不是作者自己糊涂，施特劳斯的解释理论为严肃地重新审视过去的思想扫清了道路。

一言以蔽之，在著作的连贯或完整问题上，施特劳斯宁愿给作者以质疑的权利，把举证的任务交给那些会声称作者思想前后矛盾的人。然而，这并不意味着，如其批评者所指责的那样，施特劳斯教条地断言了他所研究的所有文本都完全首尾一贯。这只意味着，施特劳斯

极不情愿指责他所敬重的作家实际存在着前后矛盾，只有当长期仔细的研究仍无法在修辞动机的基础上消除矛盾时，施特劳斯才会这样做。他在一篇论卢梭的文章中总结道："只有在少数情况下才需要依赖其个人气质以消除其教诲中明显的或真实的矛盾。我尤其不会否认，在少数场合中卢梭过分敏感的amour-propre（自爱）也许模糊了其令人惊异的清澈目光。"[1]这诚然是施特劳斯作品中很少出现的情况，但它的确表明，施特劳斯在其解释原则的运用上并不死板僵硬。

四

矛盾问题也给我们提供了一个机会，来对比施特劳斯和当代解释学中一个最有影响的运动：解构。与传统解释模式比较起来，施特劳斯似乎远为注重矛盾问题。但与解构理论相比，施特劳斯似乎在文本中寻找矛盾方面肯定更为冷静与克制。在某个文本中，施特劳斯通常只考虑少数关键矛盾，解构理论几乎在文本的每页都发现自相矛盾。确实，解构理论是靠矛盾现象起家的。该运动的目的就是，通过指出那些被当作绝对和截然对立的东西其实互有关联并相互设定了对方的存在，来解构那形成了西方思想基础的二元

与传统解释模式比较起来，施特劳斯似乎远为注重矛盾问题。但与解构理论相比，施特劳斯似乎在文本中寻找矛盾方面肯定更为冷静与克制。

施特劳斯与解构理论的区别在于，他找到一种把矛盾与作者的意图视为一致的方法，并把矛盾看作有意安排在文本中的。

① 《论卢梭的意图》，收在 Maurice Cranston 与 Richard S. Peters 编：《霍布士与卢梭》（Hobbes and Rousseau，Garden City，New York，1972），第 290 页。

对立。基于此，对解构理论来说，如果作者自相矛盾，原因就在于我们西方话语本来就是内在矛盾的。我们的语言总是把差异设想为绝对——虽然事实上它们只是相对的，并都是语言内部分化进程的产物，而非一个优于并独立于所有话语的原始事实。

就这样，文本中的矛盾为许多解构主张提供了仰赖的证据。解构理论关心的不是文本如何粘为一体，而是如何崩散破碎。根据解构理论，完全连贯一致的文本——其每个部分都在整体中起作用——的理想，就是一个巨大的解释学幻象。它建立在更深的幻象的基础上，即文本对我们说话——文本完全包含并传递出了作者的意思——作者的意图隐藏在背后，塑造了文本，从而把它的意义授予我们。简言之，传统解释理论基于在场的神秘，以及作者的意思在文本中是在场的幻象。相反，解构理论试图把文本与作者的意图分割开来，赋予它以自己的生命，就像它本来那样，或者允许文本的语言有一种独立的自由游戏。解构理论认为，即使作者努力赋予文本以形象，他为其目的所必须使用的语言也总是难以驾驭的。不管他如何努力要做到前后一贯，也必然会遇到内含于我们语言的概念对立中的前后矛盾。解构理论因此不致力于拴紧文本机体中松散的经纬，反倒或多或少解开一些，以表明文本总比作者想要表达的更丰富，表明文本可以与作者想要说的完全对立。

与传统解释形式相对的是，施特劳斯和解构理论都不回避矛盾现象。施特劳斯和解构理论都不把矛盾看作文本的缺陷，看作文本之外的考虑而需要通过解释来消除的东西。施特劳斯与解构理论的区别在于，他找到一种把矛盾与作者的意图视为一致的方法，并把矛盾看作有意安排在文本中的；解构理论却严格地把矛盾当作作者意图在文本中绝不会完全被意识到的证据。对传统解释理论而言，矛盾是话语的偏离；对施特劳斯而言，矛盾有时是一种指向文本隐含意义的特殊形式；对解构理论来说，矛盾正是话语本身的构造物。

既然施特劳斯在解释学事业中一直是解构理论的关键人物，卢梭就再一次能够帮助我们鉴别他的观点。德里达的《论文字学》大部分

致力于讨论卢梭，尤其是《语言起源论》。德里达也是一本极其详细讨论德曼的《阅读的寓意》(Allegories of Reading)的书的作者。卢梭对解构理论之所以重要，在于他被视为那种不能整齐地归入批评话语常规范畴的作者。卢梭既撰写哲学的文本，又撰写文学的文本，说得更到位一点，卢梭的哲学文本本质上通常是文学性的，而其文学文本又通常是哲学化的。卢梭由是促进了一种典型的解构措施，也就是说，抹去了哲学文本和文学文本之间的传统区别——讨论真理的文本和讨论虚构的文本的区别。德曼在他对卢梭的讨论中，尤其想解构字面意义与比喻意义的传统对立。“字面意义/比喻意义”正是解构理论对之质询的基本二元对立之一。根据传统思想，字面意义(literal meaning)是首要的和源始的，而比喻意义(figurative meaning)是次要的和派生的。通过阐明对语词来说并不存在任何源始的比喻意义由之而派生的字面意义，解构理论打算推翻这种等级制度。甚而言之，语言本就总是比喻性的，并且字面意义是由一个急剧下降过程派生的。在这个进程中，语词失去了源始的比喻力量并凝固为混合的意义。①

德曼太过执迷于解构文本，未能信任卢梭的这类微妙之处。

我们因此就会发现，为什么德曼会着迷

① 在这个话题上，参阅拙文《尼采：隐喻的运用与误用》(Friedrich Nietzsche: The Use and Abuse of Metaphor)，载于 David S. Miall 编：《隐喻：问题与展望》(Metaphor: Problems and Perspectives. Sussex, England: Harvester, 1982)，尤见第 71—72 页。

于《第二篇论文》和卢梭关于自然状态的表述。虽然德曼并没有讨论施特劳斯指出的具体矛盾，但他的确注意到，卢梭在对待自然状态时摇摆于假说和历史事实之间——摇摆于把它当作隐喻与把它视为本来真实之间："卢梭似乎想兼顾两者，从而给予自己作为寓言阐释者（fabulator）、但同时也是负责任的历史学家的权威地位的自由"。[1] 在这里，德曼同施特劳斯的解释已经很接近了，假如他不是一种静态（static）阅读模式的俘虏的话。动态（temporal）阅读模式会揭示在《第二篇论文》中字面的和比喻的处理不会同时发生。但德曼被卢梭的哲学修辞骗了，徒然陷入卢梭所谓"我的大多数读者"之列，他们"发现我的话语结构混乱，且发现在需要理解的整体与我仅仅给出的枝节之间几乎是完全脱节的"。德曼没有看到《第二篇论文》的精心设计，即卢梭愿意在开头说自然状态是猜测性的，只是为了从教会检查者那里赢得"作为比喻阐释者的自由"，但后来他又对细心的读者——他真正对之讲话和教诲的人——声称拥有"负责任的历史学家的权威地位"。

德曼太过执迷于解构文本，未能信任卢梭的这类微妙之处。他想利用卢梭在所有话语上立论，即所有的作品都不定地摇摆于字面与比喻之间。德曼因此没有看到卢梭论文形式的任何特殊之处。的确，德曼需要它们"完整无缺"来支持他自己的语言观。在讨论《爱弥尔》时，德曼再次意识到文本中发生着古怪的事情。在"信仰的表白"部分，卢梭似乎在支持一种有神论立场，但他也似乎在挖那种立场的认识论墙角。德曼在这里同施特劳斯的卢梭观非常接近：

> 比如，很明显，如此频繁从《表白》中引证以作为卢梭坚定的有神论信仰证据的部分，没有一句是卢梭自己说的，而是出自一个虚构人物之口，他的"声音"并不必然与作者一致。……在所谓的虚构著作的情况下，监视就几乎太过自

[1] Paul de Man:《阅读的寓意》(Allegories of Reading, New Haven: Yale University Press, 1979)，第137页。

明了，以至变得没有必要——如果没有更深入的疑问，没有人会把普鲁斯特(Proust)与马赛尔(Marcel)或者把福楼拜(Flaubert)与包法利(Emma Bovary)简单等同起来。但在《Profession de foi》(《信仰的表白》)这样的文本中，这个虚构的发言人的安排，如果完全被注意到了的话，会被经验主义地解释作一种保护作者不因其颠覆性观念而遭到报复的托词(alibi)，以及一个在《爱弥尔》这种情况中足够真实的问题。(《阅读的寓意》，第226页)

遗憾的是，德曼在这里并没有理解其洞见的丰富含义，因为，卢梭的说法本应给德曼一个基本原则，以理解卢梭作品中表面不连贯的叙述竟然是如何一致起来的。但德曼以自己的议程(agenda)来替换卢梭的议程，并想在语言方面立论。因此，在解读《社会契约论》时，德曼再次声称，卢梭观点的连贯性最终在语言礁石上撞得粉碎：

作为解释方法的解构理论会很快变得单调乏味和罗索厌烦。

我们并非只是要指出，《社会契约论》中的前后矛盾这个弱点完全可以通过简单略去那些多愁善感或蛊惑人心的部分而得以避免。问题不在于，《社会契约论》在某些自成一体的段落中公然地重新堕入文本能动论(textual activism)。即便没有这些段落，假如卢梭

不曾公开承诺拥有纯真的或良善的信仰的话，《社会契约论》就靠推论也仍然会有前途，也许还更有效果。文本的强有力的功效应归于自成一格的修辞模式。这种模式是卢梭自己都无法控制的语言事实。恰如其他读者，卢梭一定会把他的书误读为一种政治变迁的承诺。错误不在读者身上，语言自己把认识从行动中分离开来。Die Sprache verspricht sich（语言承诺）——就必然误导的限度来说，语言也必然表达了关于它自身事实的允诺。（《阅读的寓意》，第277页）

德曼的卢梭与施特劳斯的很不相同——德曼的卢梭是一个远不那么有趣的形象。德曼的卢梭很幼稚，满口良善的信仰，就德曼多数评论中所有微妙之处来说，在某些方面我们似乎要回到最直截了当的阅读中去，其间我们只采信作者陈述的表面价值。德曼尤其断言，卢梭控制不了自己的书：他使用的语言有自己的逻辑（logic）——或者毋宁说有自己的悖理（illogic）。德曼不愿意赐予卢梭作为作者的特殊地位："恰如其他读者，卢梭也会误读自己的书"。对解构分析中的所有假老练，我们会再次回到作者与读者的整体性观念上来。所有的读者是相同的，所有的作者是相同的，他们都在语言网中挣扎。

这就解释了，为什么作为解释方法的解构理论会很快变得单调乏味和罗嗦厌烦。他们对每一种文本作出了同样的断言；一会儿，解构措施又变得如此墨守成规，以至我们在自己的解释学休眠（hermeneutic sleep）中都还可以实施它。解构理论甚至不能提供令人信服的理由，以说明为什么人们宁可谈论这个而非其他的文本。如果像卢梭这样的作家都属于"其他读者"之类，为何还要继续解释什么才算传统经典文本（除了在习惯以外）。人们也许会认为，只有那些充分反映了语言内在矛盾的作品才算伟大的文本。但是，如果卢梭都只能相类于"其他读者"的话，为什么并非每一种充斥着矛盾的作品都能完全相同地用作解构分析的文本，这就不清楚了。简而言之，对文本的解构方

法来说，存在着基本不加区分的东西。① 此外，它还是寄生的：该运动从解释学传统中继承了一种关于什么是需要解释的重要文本的

---

① 平心而论，德曼并未试图在那些对他们自己作品的虚构性(fictionality)茫然不知和有所意识的作者之间作出区分。但他从未为作出这种区分设定标准，并且还倾向于通过说文本自身而非文本的作者意识到了其虚构性，致使该问题变得模糊起来。这种倾向在德曼于1983年写的一篇书评中就很明显，他在文中对德里达的批评极似我对德曼的批评。

我倾向于提高文本内在的权威，我想提得甚至比德里达所愿意的还要高。我假定作为工作假设(之所以是工作假设，因为我懂得比它多)，文本在一种绝对的方式中懂得自己在做什么。我知道这并非实情，但认为卢梭任何时候都懂得他在做什么，并由此而不存在解构卢梭的需要，这乃是一种必要的工作假设。在一种复杂的方式上，我宁愿坚持这样的说法："文本解构自身，是自我解构"，而非被从文本之外介入的哲学理论解构。见 Paul de Man：《抵抗理论》(The Resistance to Theory，University of Minnesota Press，1986)，第118页。

在这一段中，德曼似欲系统阐述我所描述的施特劳斯处理文本的工作假设，并批评德里达自以为比卢梭本人更懂卢梭。但要注意，与施特劳斯不同，德曼肯定他的工作假设是虚假的，并因此最终不接受有的作者完全能控制其写作。也要注意，德曼在谈论卢梭之所知和文本之所知时，左右摇摆。这种文本的拟人化(anthropomorphizing)——一种从新批评继承而来的策略——乃是典型解构的规避修辞法。它允许解构理论家在解释中不断使用意向性概念，而不必受作者概念的束缚，由此最终维持批评者对文本的权威地位。

对这个复杂问题的深入探讨，参阅德曼的重要论文《盲视的修辞：德里达对卢梭的解读》(The Rhetoric of Blindness：Jacques Derrida's Reading of Rousseau)，见德曼：《盲视与洞见》(Blindness and Insight，University of Minnesota，1983)。在该问题及其相关问题上对德曼的尖锐批评，参阅《德曼：权威的修辞》(Paul de Man：The Rhetoric of Authority)一章，载于 Frank Lentricchia：《新批评之后》(After the New Criticism，University of Chicago Press，1980)，尤见第302—304页。

施特劳斯就其本色而言，乃是一个对文本真诚而保守的读者。

即便在最低意义上，施特劳斯的解释学事业也与众不同。

观念，并更为一般地继承了一种关于这些解释活动之重要性的观念，但解构理论未能独立解释那种重要性的基础。

作为解释学事业的解构理论，突出了施特劳斯作为解释者的美德，尤其是他的冷静、温和与克制。终其一生，施特劳斯都被各种传统解释模式的代言人指责为对文本施暴、提出了过分精巧和过分单纯的阅读、把意义强加给文本。但与当代解释学中正在发生的一切比较起来，施特劳斯就其本色而言，乃是一个对文本真诚而保守的读者。既然误读已成解释理论的格言，施特劳斯的贴近阅读(close reading)技术相比而言，似乎就全然是老派而无害的了。今天的解释理论赋予读者很大的权力，他们对文本经常为所欲为，这是由于假定了作者的意图如果不是完全地、至少也在很大程度上与文本的意义无关。至少施特劳斯承认，文本对读者施加了限制，并且他的解释理论有一个真诚的宗旨，就是要揭示作者的意思和意图。

这似乎会使施特劳斯完全暴露于当代解释学的反诉之中，即作为解释者，他远不是过分单纯，而是头脑简单。但在因其依赖作者意图原则而谴责他之前，必须记住，施特劳斯曾指出，意义和意图远比传统解释者所想象的都更为复杂。即便在最低意义上，施特劳斯的解释学事业也与众不同。由于未曾把所有的作者或读者完全等同起来，施特劳斯表明有些作者比人们所愿意承认的更为微妙。因此，不同于解构理论，施特劳斯能够辨明他为何研究某些特定的而非其他的文本。施特劳斯推荐了种种法门，以区别那些充斥着矛盾的作品中哪些仅仅是因为作者太蠢而没意识到矛盾，哪些又是聪明的作者精心安排的有意识的修辞策略之组成部分。施特劳斯的老练，来自于他从未提供一种普遍的阅读理论这一事实，并由此限制了他对最为深奥微妙的作者的解释活动：

> “作者”的意义非常含糊。对最高智慧适用的东西，在其他情况下完全不管用。作者明确说他们有意自相矛盾，是为了对其读者中的精英暗示一种隐秘的教诲，这完全不同于作

者既不说也不指示这类玩意的情况。①

根据这种分析，正是解构理论在其方法中才似乎头脑简单。解构理论家们听任自己被隐微写作的修辞策略所骗。②他们错把巧妙设置的矛盾当作了所有话语矛盾特性的证据。该运动已把要素性质的误读提升为一种哲学原理。

因此，解构解释者典型地对审慎从文本中得出结论不感兴趣，只想用它来证明自己的观点。采信解构性解释理论的人加深了解释者本人更卓越的印象，而不是被解释的作者的印象。如已所见，我们在《阅读的寓意》中看到一个幼稚的卢梭和一个老练的德曼，他通过明确向我们指出卢梭的幼稚来证明自己的老练。德曼生活在解构理论对话语的神秘化之中，他最多是在自己的盲视中寻找德里达的洞见。由此而言，解构理论就是另外一种形式的假定解释者特权地位的解释学思想。从我们对语言的限定性真理的理解高度来看，我们便瞧不起早前的作品。这种真理对早前的作者来说，是不存在的，因此他们必然会误解自己的写作活动。如是，尽管施特劳斯终其一生都在与解构理论与传统解释形式之间的区别作斗争，解构理论仍然假定，我

施特劳斯终其一生都在与解构理论与传统解释形式之间的区别作斗争。

① 《何为政治哲学?》，同前揭，第224页。

② 比较Lentricchia关于德曼对德里达的批评的描述："当在像德里达这类理论家的作品中发生误读时，……绝大可能不是由于理论家的专业局限，而要归于他们被文本的修辞特征骗了，他们并未如此认识文本。"

们比早前的作者能更好地懂得他们。由于拒绝认可这种傲慢，施特劳斯认为，如果我们能克服幼稚的偏见，即早前的作者幼稚地表达他们的想法，就会发现这些作者比我们所猜想的要有趣得多。

显而易见，解构主义者在隐微写作的现象上多次失足，尽管他们碰到它时当然也在不断地误释。请看米勒对艾略特的如下评述：

> 这种企图使得《贝蒂》(Adam Bede)整个儿地成了一本蓄意模棱两可的书。它成心以一种方式欺骗轻信者，同时又以另一种方式欺骗那些知道上帝——如费尔巴哈所定义的，"……不过是……人们中间流传着的普通人性的象征"——的人。……然而，它并没有达成任何东西，以证明在这种方式中对语词的精熟掌握，反倒像个"杜撰"先生，并因此说"上帝"一词真的意指"人"。神学词汇……构成了一个比任何作者的意图都更强大的系统。结果《贝蒂》中的某些关键段落在读者眼前就会摇摆不定，好比格式塔心理学的一个图形，可以被看成是鸭子或者兔子，被看成从里向外或从外向里。基督教形而上学的整个体系无可奈何地迂回进入了艾略特那种费尔巴哈式反文化的表达法之中，逼迫艾略特同时叙述自己想要说的以及与其相反的平稳的正统观念。①

米勒在这一段论述中对自己作出了最好的批评。我虽然没有非常仔细地研究过艾略特，不敢确定艾略特是否隐微地写作，但我料想，米勒在这一段开头有了正确的回答：《贝蒂》的模糊性是艾略特试图同时对两种听众——正统的和异端的听众——讲话的结果。但米勒迅速就忘记了他自己所领悟到的，我们很快就听到了熟悉的解构理论的主张，称《贝蒂》中的模糊性是超出作者控制的力量之结果。米勒自己

① 《维多利亚文学中的神学与言语学》(Theology and Logology in Victorian Literature)，载 Victor Kramer 编：《美国当今批评家》(American Critics at Work, New York, 1984)，第 199—200 页。

的乏味之论也充斥着矛盾：他一方面把模糊性称作"一个比任何作者的意图都更强大的系统"的产物，另一方面又把它明确地描述为作者的意图之结果：文本"成心以一种方式欺骗"艾略特的一部分读者，同时又以"另外的方式"欺骗其他读者。米勒写到它"没有达成任何东西"以在谈及上帝时却真正地意指人，但正如我们所看到的，这种伪装（camouflaging）事实上足以达成许多东西，允许作者在不同类型的读者间作出区分。在有一段中，米勒从施特劳斯的矛盾观移向了德里达的矛盾观：他开始时认为，《贝蒂》中的模糊性是一种有意识的修辞策略，但在结尾处却认为，艾略特是语词系统的牺牲品，不得不同时表现为正统和异端。

倘若我们不再把该文本仅仅视为一个文本，而把它视作一种交往行动，我们就会看到，作者如何有意对一部分听众说一件事情，而对另一部分人说另一件事情。

一个文本可以有双重意义，正如作者在一个文本中对两种听众讲话。换言之，施特劳斯表明，文本可以有一种确定的意义，并不必然有一种单一的（univocal）意义。这就是他的隐微写作理论对当代关于意义本质的争论作出的重要贡献。

米勒的文章阐明了解构理论在理智上的危险。他试图模糊业已在维多利亚时代关于宗教信仰的论争中传统性地建立起来的诸种观点的轮廓。米勒把卡莱尔、艾略特、斯温伯恩以及霍普金斯完全区别开来的做法，就是解构理论类同化（homogenizing）倾向的绝佳范例。米勒说完之后，我们再也无法使正统思想家同异端思想家相抗衡了，所有的思想家在某种程度上都既正统又异端。如此一来，解构的结果就是要否认哲学的可能性，即一种真诚、彻底地质疑某个共同体或某种传统的权威观念的可能性。米勒写道："反文化者没有任何借以抨击官方文化的工具，只有从两千五百年之久的官方文化中练就出来的

解构的结果就是要否认哲学的可能性，即一种真诚、彻底地质疑某个共同体或某种传统的权威观念的可能性。

手段。有鉴于此，即便反文化本身也总恒常地、不可避免地成为它试图要毁灭的东西的另一个版本”（米勒，前揭书，第 206 页）。

这里解构理论被揭露为历史决定论的另一种形式，而且是尤其阴险狡诈的一种。作者的思想必然是其时代或“官方文化”的产物，即便他似乎要同主宰时代或文化的观念作斗争，也总能被证明为同时是在反映这些观念。但是，正如我们所看到的，这是把那种仅为向时代主流观念所作的修辞性让步误认为某种内在信仰。我们在这里看到了在施特劳斯和其他形式的解释学之间的对立中，什么才是最终成败攸关的，也就是说，一个是否有人自由地独立思考其时代和文化的问题。

当然，解构理论家会回应说，内在的信仰并非争论的焦点，因为，该术语指向作者的意图，并且他们已经摒弃了幼稚的解释原则。问题不在于夏略特说了什么，而在于《贝蒂》说了什么。但这种举措只是强调了，为什么我们不能放弃作者意图的原则。如果我们孤立地看一个文本，离开所有语境，倒似乎可以同时谈论某物及其对立面。但倘若我们不再把该文本仅仅视为一个文本，而把它视作一种交往行动，我们就会看到，作者如何有意对一部分听众说一件事情，面对另一部分人说另一件事情。文本的正统意义和异端意义之间的联系，只能明确地在作者意图的术语中得到解释。

在其意义观中，解构理论仰赖过分简单化的二元对立，而这却总是它用来谴责别人的理论。解构理论建立在一个未曾言明的前提之上，即意义要么只是明确的、要么只是模糊的。也就是说，一个文本要么对所有的读者都意味着一回事，要么其意义根本就不能明确说明，事实上能同时意味着 A 与非 A。施特劳斯已然指出，这是怎样一种幼稚的文本意义观。如果我们看看文本如何起到交往行动作用的，就能发现，我们并没有面临在一种简单意义以及无穷意义之间的选择。一个文本可以有双重意义，正如作者在一个文本中对两种听众讲话。换言之，施特劳斯表明，文本可以有一种确定的意义，并不必然有一种单一的（univocal）意义。这就是他的隐微写作理论对当代关于意义本质的争论作出的重要贡献。可以肯定地说，施特劳斯从未声称，所有文

本都是隐微地写就的，因此，他也不是在提出一种普遍的意义理论。对所有文本要么有一种简单的意义、要么有无穷的意义。这个概念的回答，也并非就是说，它们都明确地拥有两种意义。然而，有些文本能够表明有字面意义和寓意的事实，的确对解释学具有重要的蕴含，必须被更大的意义理论纳入思考范畴。微言大义的现象能有助于重新聚焦于作为交往行动的文本和重新审议作为解释的指导性原则的作者意图。最重要的是，施特劳斯指出了大多数解释学理论中错误的普遍主义到底错在哪里，这就是后者坚持一个文本如果要有明确的意义，就必须对所有的读者意义相同。①

---

① 这部分一般针对解构理论、特别针对德曼的评论和本文的其余部分，一同写于1986年，此后爆发了关于发现德曼早期那些似乎表达了反犹主义和法西斯主义观点的报刊文章的争论。我既无意、也无此专长来评价该争论。然而，我倒想明确指出，远在我了解这个争端之前，我就已系统表述过我对德曼的立场。我发现了一个饶有兴味的现象：德曼的那帮如此长久地替他辩护（至1988年夏）的朋友在解读这些报刊文章时，依靠了施特劳斯式的解读法。他们在字里行间仔细阅读，以期在显然是支持法西斯的外表之下找到反法西斯的信息，并把在纳粹占领下的比利时压制自由表达的大气候指认为德曼出于文学修辞考虑的出发点。

迄今所发表的最长的、无疑也是最重要的对德曼的申辩，是德里达的《犹如贝壳深处的海涛声：德曼之战》，Peggy Kamuf 译，见《理论研究杂志》(Critical Inquiry)，1988(14)，第590—652页。撇开德里达对德曼辩护的基础，我对德里达选择的阅读德曼的方式很感兴趣，这对解构理论的创始人来说，是一个解释学意义上引人注目的表演。与其宣扬的解释原则相反，德里达老在推测德曼写这些报刊文章时脑子里在想什么。对我们中那些追随德里达事业的文本解释者来说，最古怪的事情的确莫过于听到他平面（转下页）

五

一旦人们由施特劳斯而意识到微言大义的可能性，人们就能在整个历史中为之找到证据。严格说来，人们无法证明施特劳斯的理论，但通过为之提供一些令人信服的证据，我希望引导读者们进入施特劳斯的作品中，他们在那里可以看到施特劳斯在翔实的材料中发展出的解释性假说的力量。我就从迈蒙尼德(Maimonides)开始，他对施特劳斯发现隐微写作起到了显著作用。①

因为施特劳斯在对《迷途指津》的毕生研究中发现，迈蒙尼德是最微妙的隐微作者之一，并对隐秘写作的本质提出了一些最富启示性的评论。在整个述评中，迈蒙尼德讨论了交往问题，尤其是如何在种种观众中作出区分的问题。迈蒙尼德明确地关心如此这般写作的问题，

(接上页)地阐述段落大意，并毫不含糊地说："那是首要的、公开的和加强的意图"(德里达，前揭文，第624页)。在把整个一生都致力于批评言语对写作的"特权"之后，德里达还是倒退至对德曼的语音中心论(phonocentric)的解读之中，在分析两个段落时，他说："我听到某种嘲笑"(德里达，前揭文，第624页)。的确，为提供他所需要的证明其朋友无罪的阅读，德里达必须让他的耳朵仔细聆听德曼的声音(例如，"这种论断似乎相当冷漠，并且远不是规劝"(德里达，前揭文，第615页)。

德里达充分考虑德曼写作的政治环境，并在他的散文中留心倾听颠覆性的反向运动的暗示，这种努力的结果本质上产生了对那些报刊文章具有双重意义的施特劳斯式解读；一方面，所有这些文本深刻、直接和主要的影响在于意识形态相对一致的整体效果，它最为经常地，并以一种突出的方式符合官方的修辞，以及占领军的力量。……但另一方面，在此框架中，德曼的话语不断分裂、解体，卷入持续不断的冲突。在一种精心策划的抑或被迫的方式中，并且无疑超越了算计性与被动性的区别，是否所有的主张都内在地带有一种反立场(counterposition)；有时是实质上的，有时非常模糊、但总是可辨认的，这种反立场标志着我在一种常规和矛盾的方式中的所谓双刃(double edge)和两头受气(double bind)(德里达，前揭文，第607页)。

我会继续详细讨论德里达在对战时比利时的迫害与写作艺术的研究中作出的贡献，但我将把自己限制在更多的例子中。

在批评庸俗反犹主义的主张中，德曼隐蔽地把所有的反犹主义都斥为庸俗的(德曼，前揭文，第625页)，好比我们将要看到的Clark Holquist的观点，认为巴赫金在仅仅批评庸俗马克思主义的伪装下表达自己对马克思主义的批判(参阅本文第八节)。

① 参阅《迫害与写作艺术》，同前，第8页，以及《剖白：克莱因与施特劳斯》(A Giving of Accounts: Jacob Klein and Leo Strauss)，载于《学院》(The College, St. John's of Annapolis)，1970(22)，第3－4页。

意识到把一个人的思想写进书中让每个人都看到，乃是一件有潜在危险的事情："上帝，但愿他是崇高的，知道我在写下我想在这篇论文中所要写的那些东西时，我从未停止极度的忧心忡忡。因为它们是被隐藏着的东西"。[①]因此，迈蒙尼德煞费苦心地指出，他的书并未打算给每一个读者："这篇论文的目的并不是要让那些俗人或初学思辨者全都能懂"(《迷途指津》，第5页)。

通过暗示他所要抓住的问题，迈蒙尼德唤起我们注意书面和口头交往的区别：

> 一个敏感的人便不会要求我或希望我们在解释一个寓意意义时，我们会彻底阐明那个寓意所表达的一切。一个聪明人即便直接同对话者讲话，他也无法做到这一点。那么，他怎么能在写作中写下它而不会成为每个浑噩无知的人——他认为自己有必需的知识，能让他逃避无知的欺骗——的靶垛呢？(《迷途指津》，第6页)

如同柏拉图的《斐德罗篇》，《迷途指津》是一件基于意识到写作作为交往模式的缺点的作品。迈蒙尼德的理想就是口传，师傅能

迈蒙尼德的理想就是口传，师傅能够直接对弟子说话，并能使其教导适合那个弟子的特别需要和能力。但书本必须对每个人敞开，并似乎必须对所有读者说同样的事情。

① 《迷途指津》(The Guide of the Perplexed, University of Chicago Press, 1963)，Shlomo Pines 译，第16页。这个版本包括施特劳斯的论文《怎样着手研究〈迷途指津〉》，第xi—lvi页(【译按】中译本见《迷途指津》，傅有德等译，山东大学出版社，1996年，可惜没有附上施特劳斯的论文)。

够直接对弟子说话，并能使其教导适合那个弟子的特别需要和能力。但书本必须对每个人敞开，并似乎必须对所有读者说同样的事情。

作为交往模式的写作的缺点解释了，为什么迈蒙尼德被迫采用了一种启示和隐秘的策略："我的目的就是让真理隐约出现，然后又隐藏起来"(《迷途指津》，第6—7页)。迈蒙尼德的目标就是要区分两种不同的读者："对这一切所说的话是在模棱两可的术语之中，以便大众领会它们时，能同其理解的能力和表述的弱点相一致，然而，那个已是见多识广的完人会以别的方式来领会它们"(《迷途指津》，第9页)。迈蒙尼德通过明确地对他心爱的弟子约瑟夫(Joseph ben Judah)宣讲他的论文而指明了他所渴望的那类真正的读者。[①]的确，迈蒙尼德相当清楚自己的书的目标是多么的狭窄：

> 概而言之，我是这样一种人，当有关事情向他压来并且道路变得狭窄，除了得罪一万个浑噩无知的人而只让一个明白人满意，便找不到任何其他手段来教导明证的真理——我是那种宁可亲自向那个明白人讲话的人，并且我不在乎那群芸芸众生的责备。(《迷途指津》，第16页)

为解释如何能挑出自己真正的读者，迈蒙尼德提出了一种读者反映理论，以区别那些会掩盖文本中难懂之处的读者和那些会深究难懂之处背后意义的读者：

> 我们也看到，如果一个拉比信众(the multitude of Rabbanite)中的浑人会沉思这些《米德拉西书》(Midrashim)，他会发现，那里面没有什么难解之处，就这位鲁莽的笨蛋而言，全无一丁点存在本性的知识，他不会找到那难以接受的不可

---

① 关于迈蒙尼德对大众的解读态度，另参阅其《致约瑟夫函》(Letter to Joseph)，载于 Raymond L. Weiss 和 Charles Butterworth 编：《迈蒙尼德的伦理学著作》(Ethical Writings of Maimonides, New York University Press, 1975)，尤见第115页。

> 能的事。然而，如果一个德行超迈的完人也作如此沉思，他就无法摆脱这两条道路之一：要么在内在意义上质疑这些话语，这样一来，对作者的考虑就不利，而把他看作浑噩无知之人——其中并没有会倾覆信仰基础的东西；要么把它们归因于一种内在的意义，因此把自己从其窘境中解脱出来，并能够更好地思考作者，即那种言论的内在意义对他来说是否清楚。(《迷途指津》，第10页)

这完全就是我们所看到的施特劳斯提出的阅读原则：对一个隐微写作的文本，我们必须假定作者要么是一个笨蛋、要么聪明地隐藏了什么东西。

对一个隐微写作的文本，我们必须假定作者要么是一个笨蛋、要么聪明地隐藏了什么东西。

迈蒙尼德继续对字面意义与寓意的关系提出了一种惹人注目的隐喻：

> 圣人因此说到，用一种观点表示两种意思的说法，就像一个有细孔的衬着透雕银色花样的金苹果。……因为他说，在一种说法中有两种意思——他指内在的和外在的意思——外在的意思应好比银子般漂亮，内在的意思应比外在的更漂亮。……外在意思也应在其中包含那种指示人们考虑在其内在意思中会发现什么的东西。……当从远处或漫不经心看时，这是一个银苹果；当一个目光犀利的观察者全神贯注地看时，内部对

他来说是清楚的，他知道是金子做的。(《迷途指津》，第 12 页)

纵然这段话似乎古怪有趣，迈蒙尼德提出了我们所称的阅读现象学，使得人们在“漫不经心”的阅读中所看到的与人们在“全神贯注”阅读所看到的刚好相反。特别有趣的是，迈蒙尼德选以象征作品隐微意义的，是类似于银子这样的贵金属形式，而不是低值金属。他因此指出了隐微写作策略的一个重要方面。作品的表面意思千万不能有明显的欠缺，以至于谁都能一眼看穿。相反，表面意思必须使得普通读者会对它感到满意；如果文中有漏洞——伊瑟尔所谓的鸿沟——它们也应该很小，并因此只对细心的读者显眼。

作为一个人们会在隐微文本中找寻的这类详情的案例，迈蒙尼德没有把这种联系阐述清楚，他在结束其导论时，讨论了人们如何“解释说明在任何书中或编纂物中发现的矛盾或相反的叙述”(《迷途指津》，第 17 页)。[①] 迈蒙尼德以矛盾的一些明显根源开始，这是我们所看到的常规解释者提供的那类解释。比如：“某书的作者采纳了他后来又拒绝的那种观点，他起先的说法和后来的说法都保留在书里”(《迷途指津》，第 17 页)。但迈蒙尼德对这类仅仅是无能为力的结果之矛盾毫无兴趣：“然而，即便两个命题明显矛盾，但如果只是作者在其编纂物的另一部分写第二个命题时完全忘记了第一个，这就是一个严重的缺点，该作者也不应划人其话语值得考虑的人之列”(《迷途指津》，第 18 页)。迈蒙尼德只对精心安排的矛盾感兴趣，它可被解释作一种有意识的修辞策略的组成部分：

要把很晦涩的东西说明白，就有必要把一些地方藏掖起来，把另一些部分显露出来。有时在正式声明的情况下，这种必要性需要把讨论建立在某种前提之上，在另外的地方，

① 关于此节，参阅《迫害与写作艺术》，同前揭，第68—74 页。

> 这种必要性又需要把讨论建立在同第一种相矛盾的前提上。在如此种种情况下，那些俗人无论怎样也肯定意识不到矛盾，作者相应地竭尽全力用些办法隐藏它。(《迷途指津》，第18页)

迈蒙尼德故意模糊自己口授这个策略的必要性，但稍加考虑就会发现，这乃是出于避害的需要。在《迷途指津》中，对矛盾的整个讨论——显然比我这里有时间解释的更为复杂——对隐微写作本质的任何完满的理解都是基本的。

> 迈蒙尼德故意模糊自己口授这个策略的必要性，但稍加考虑就会发现，这乃是出于避害的需要。

六

培根也许提出了关于隐微写作最复杂的讨论，其本身在性质上就是深深隐晦的。它存在于《论学术的进步》(The Advancement of Learning)一书中，该书致力于促进科学，并对科学分类。他有足够的理由采用隐微写作：他促进自然科学技术的计划，丝毫没有希望能得到他所寻求的政治上的支持，如果它的反宗教含义为公众所充分理解的话。因此，培根努力使《论学术的进步》尽可能传统，到处充斥着他似乎接受其权威性的古典作家与《圣经》的引文。他使自己的著作相似于文艺复兴人文主义常见的论文，把自己的计划的革命性质隐藏起来。他在阅读和写作上特别地把自己的意见埋藏起

> 在本质上，被称为"创作"的部分，其实什么也没说。但培根在周围的其他部分，却提供了真正的如何写作的教导。

> 培根使自己的著作相似于文艺复兴人文主义常见的论文，把自己的计划的革命性质隐藏起来。

来：在开头处，他并未表达出来，那里在人们第一次阅读时就会起作用，但他把它间接地放在论文的中间，在那里它只对准备再通读全书的细心读者起作用。

培根利用了他选择的研究课题的类型特征。讨论科学的门类似乎是特别无害的活动。《论学术的进步》具有一种教科书或百科全书式的特性。培根在书中大部分地方似乎没有主张任何东西，也没有开拓新的领域，宁可简单提出现存科学的中性定义，踩着诸如"鱼类学(ichthyology)是关于鱼的科学"的界线。这种做法不太可能引起检控者的兴趣或详查。而且这种科学门类的模糊分类方案，可让培根隐藏或模糊他想要的一切。培根倾向于在讨论科学的神秘分支时提出重要的主题，也就是说，在没人会试图去发现其学说的核心或者受累去寻找它时，才提出重要的话题。例如，培根在一长串门类或亚门类之后，才开始写自己的思想。我们在最后动笔写作之前，必须研究哲学—人文哲学—人种隔离—心智知识—灵魂能力研究—关涉到理性与理智之种种—起记忆作用之种种。在培根所借以写作的范畴中，人们原以为只会看到一个相当狭窄的讨论，注意到一种仅仅是记忆术形式的写作。但实际上，培根避免全部抛出在某一部分他是怎样写作的构想，并避免把它标榜为大家都能看到的"创作"(Writing)。在本质上，被称为"创作"的部分，其实什么也没说。但培根在周围的其他部分，却提供了真正的如何写作的教导。他把自己的思想分散或撒播在《论学术的进步》中。既然在外表上各部分的联系不明显，人们就得同表面的分类方案反着想，才能感受到培根的教导。

《论学术的进步》中对写作的专题讨论，似乎刚好在培根实际讨论写作之前就开始了。在这部分末尾论"判断"、即讨论谬见(sophisms)中，他写道：

> 最后，想一想语词——它是根据这类俗人的智慧和自负来构筑和应用的——所强加于我们的虚假外观：我们认为自己驾驭了语词，并恰当地规定它，但 Loquendum ut vulgus，

> sentiendum ut sapientes〔说话应如俗人，思量当似智者〕。可以确信，语词就好比鞑靼人的弓，肯定会向最明智者的理解射回来，有力地纠缠并歪曲判断。既然几乎有必要在所有的争议和辩论中仿效数学家的智慧，在刚开始就界定我们的语词和术语的含义，以便别人也会了解我们如何接受和理解它们，以及决定他们是否同意我们。①

尽管培根的拉丁引文中关于俗人与智者的区别暗示他是一个隐微作者，但似乎他还是继续主张为读者把观念弄得尽可能明确和清晰。奇怪的是，在书的开初部分，培根似乎忽视了他关于如何写作的意见：

> 我们要么因培根未能看到其论述如何前后矛盾而把他看作罕见的笨蛋，要么把矛盾视为其写作用意事实上的证据。

> 自然科学或理论分为物理学和形而上学：在此我期望能在一个与人们公认的不同意义上说明"形而上学"一词的使用；同样地，我怀疑，尽管我的观念和概念与古代的大不相同，对那些具有判断力的读者来说，书中某些细节仍会易于显得我仍有意沿用古人的术语。由于非常希望表达自己的见解，以免被我自己提出的法则和明白易懂的措辞误导，

① James Spedding、Robert Ellis、Douglas Heath 编：《培根著作集》(The Works of Francis Bacon, Boston 1864)，卷6，第279页。培根的拉丁引文由 Spedding 译出。以下简称《著作集》。

我反而热切和矜持地在用语和观点上和古人稍稍保持一点距离，以便能同真理和知识的进步（proficience）相一致。（《著作集》，第215页）

培根在此提出把自己的思想同传统的表达形式隔得尽可能远一点的原则。但这种常规做法与他所说的数学家所做的相反。培根悄悄改变了传统术语的意义，轻描淡写他与古人的区别，并且由此在术语上糊弄读者。比如，他的形而上学所指的，实际上就是我们今天所说的理论物理学，但是，只有仔细阅读《论学术的进步》，才会把这个要紧的地方同传统哲学激进的背离搞清楚。这就是施特劳斯感兴趣的那种明显错误的绝佳案例。[①] 就在不足100页的篇幅内，培根坦然地自相矛盾。他先说自己故意在旧术语中表达新观念，接着培根同亚里士多德相比照的方式使得他想避免争论的目的十分清楚。后来，他又说我们总该把自己使用术语的定义说清楚，以便让人们考虑是否要同意。

我们在这里就碰到了施特劳斯时常提出的那类解释中的选择：我们要么因培根未能看到其论述如何前后矛盾而把他看作罕见的笨蛋，要么把矛盾视为其写作用意事实上的证据。在求证第二种可能性时，如果把这两段读完，我们就会发现，它们如何被小心地限定。在前面一页，培根宣布，他将把传统术语控制在仅仅“同真理和知识的进步相一致”的范围内。这样他就承认了掩藏同古人诸多区别的范围，他不能让这种策略完全模糊了新科学的教导。由于同样原因，在这个更大的段落里，培根小心地写到：“几乎很有必要……仿效数学家的智慧”。这个限定性的“几乎”暗示了这儿也存在搞清楚定义的范围。既然培根在这一段中特别提到数学家，也许对数学家来说，有某种特别的东

① 尽管施特劳斯从未广泛论及培根，但在一篇论斯宾诺莎的文章的某一段暗示，他意识到了我所讨论的问题。参阅《迫害与写作艺术》，同前揭，第183页。也可参见Jerry Weinberger：《科学、信仰与政治：培根与现时代的乌托邦根源》（Science，Faith，and Politics：Francis Bacon and the Utopian Roots of the Modern Age，Cornell University Press，1985），第251—252页。

西允许那个领域的研究者准确地界定自己的术语。

我们必须径直跳到培根论"方法"的部分,他在那里讨论怎样描述材料,在"数学"与他所叫的"政治"(Policy)之间提出了一种区分:"另一种方法的差异性(diversity)取决于所处理的题材或材料;因为,在讲授数学这种最抽象的知识与讲授政治这种人人浸润其间的学问之间,存在着巨大的区别"(《著作集》,第 292 页)。这是培根所作区别的模糊解释,这段的其余部分还继续把这个问题弄得更胡涂。但在下一段,培根表面上要变换话题,实际上才开始解释"数学"和"政治"的真正区别:"在知识的讲授或传授中,判断另一种差异性要取决于讲授的角度(the light)和讲授的预定前提,因为,那种不同于惯常观念的崭新和异质的知识,应该用不同于让人熟悉和易于接受的形式来讲授"(《著作集》,第 293 页)。

培根在区分写作政治上无害的论题和写作政治上危险的论题,他因此指出了隐微写作的需要。

通过把注意力引向与通俗观念相一致的知识和与之相反知识的区分,培根最终提供了钥匙,以通向他在讨论是否清楚定义其术语时一直在意指的。数学是那种不必与通俗观念发生冲突的知识形式,然而"政治"或者政治哲学,是那种总要和通俗观念发生冲突的知识形式。回想一下培根隐秘地把"数学"称作"最抽象的知识",以及把"政治"称作"人人浸润其间的学问"。"数学"从日常生活和所有实践的思索中抽象出来,的确是一门如此抽象的科学,

通过把注意力引向与通俗观念相一致的知识和与之相反知识的区分,培根最终提供了钥匙,以通向他在讨论是否清楚定义其术语时一直在意指的。

其观点如此理论化，以至数学原理不会得罪任何人，因为它们与人们如何行动无关。相反，"政治"极其究心于日常生活和实践的思索，非常贴近地触及普通人的关切。没人会因谁的四边形定义而沮丧。因此，人们可以安全地在数学中把自己术语的意思说清楚。相反，人们的确狂热地在乎"正义"之类术语的定义，有时还会愿意誓死捍卫它们。因此，在政治哲学中也许不那么容易揭示其术语的准确意思，相反会把他们与对事物常规或传统的理解背离的程度隐藏起来。①

试着把培根关于如何定义术语的教导拼合起来，就是人们在阅读《论学术的进步》时必须何等仔细的一个绝好例子。把四个隔开的部分凑拢来，人们最终看到，培根在区分写作政治上无害的论题和写作政治上危险的论题，他因此指出了隐微写作的需要。现在转向他真正费力"写"的部分，我们会发现，最初似乎令人沮丧。培根就此话题几乎没说任何东西，并且他所说的也似乎局限于一种寻常书籍的相当无害的讨论。但就在下一部分，培根就讨论了他所称的传统的机构（喉舌）问题，并立即转向"写作"，有力地暗示了他如何张弛有致地运用自己的分类方案。在这一部分中，培根花了大部分时间来讨论象形文字（难懂的文字，hieroglyphics）。要明白这个事实的重要性，人们就必须回想起培根在本书前面讨论诗歌门类并谈到"用典的或寓言的"诗歌时，已然提起过象形文字的问题。他在那里作出了最明确的陈述，即写作也许并非如一般所想是用来揭示思想的，而是把思想隐藏起来：

然寓言诗篇（Poesy Parabolical）尚有他用，恰与我们刚

① 依照这种分析，人们会奇怪培根对他的"形而上学"的定义很谨慎，比起政治哲学的定义来更像数学上的定义。然而，人们一旦意识到培根关于形而上学的真正定义是攻击自然性质目的论认识的组成部分，并由此与他的宗教观具有重要的牵连，人们就会看到，他为什么不想在这个领域把自己对传统定义的背离向所有读者交待清楚。关于保持与旧形式相似性的需要，参阅马基雅维利：《论李维》（Discourses on Livy），卷一，第 25 章。关于笛卡尔在传统形式中隐藏新思想的努力，参阅 Hiram Canton：《笛卡尔的真诚问题》（The Problem of Descartes' Sincerity），《哲学论坛》（Philosophical Forum），1971（2），尤见第 363 页。在用笛卡尔作个案的研究中，该文包含了一些我所见过的关于存在隐微写作的最有说服力的证据。

才所提及者相反：因它倾向于证明和阐述所教导或讲解者为何物，这个不同的用途倾向于收回或隐藏之：此当在寓言触及宗教、政治抑或哲学的隐秘之处时。（《著作集》，第 204—205 页）

在论语法部分的后面，培根用了一整段来讨论密码的问题。他似乎在讨论普通编码的方法，读者就会开始想，这里是否有些太过琐碎而不能收入《论学术的进步》中的问题。紧邻的下一段，培根承认，他似乎正误入某些模糊论题的歧途，但警告细心的读者不要把模糊误认为不重要：

要了解培根的意思，人们必须忽视《论学术的进步》中的大量混乱和无意义的细节，并要学会全神贯注少数关键段落并加以提炼。

在这些幽僻和失势的（private and retired）艺术详表中，人们也许会认为我在制作一个巨大的科学花名册；为表演和卖弄而命名它们，此外别无他意。但请那些内行判断一下，我是否只是出于炫耀才提出它们，或者是否在我谈论它们的东西之中（虽寥寥数语）绝无一点进步的种子。（《著作集》，第 287—288 页）

在这种暗示的鼓励下，细心的读者会在段落中检视密码，并发现培根好似在谈论间谍们使用的那类密码的地方，实际上是在描述自己的隐微写作术。

在这种暗示的鼓励下，细心的读者会在段落中检视密码，并发现培根好似在谈论间谍们使用的那类密码的地方，实际上是在描述自己的隐微写作术。

《论学术的进步》对密码的讨论本身就是一种密码：“就密码而言，它们一般是字母

(letter)或符号(alphabet),但也可能是语词。密码的种类(除去由替代物以及无意义暗码和无意义符号的混合物所构成的简单密码外)有很多,根据叠合的性质和法则;轮式码(Wheel—ciphers)、匙状码(Key—ciphers)以及双码(Doubles)等等"(《著作集》,第287页)。培根开始把注意力从普通形式的密码移开,在普通密码里,字母系统地被其他字母替换,从而达到从整个语词中——从可认知的句子中创制密码的可能性。培根似乎要在那个括号里的插入成分中消解一种简单的密码,然而,这却是他详细讨论过其技术的惟一一种密码。培根所指的技术也许就是那种编码形式,人们可以在一篇指定短文中,比如每隔两个词就抽出一个来发现一种秘密的信息。但这种"无意义暗码和无意义符号的混合物",准确地说就是我们在《论学术的进步》中一直在勾画的隐微写作术。培根没有作出连贯一致的论证,没有在一系列清楚标示的逻辑步骤中表明他关于隐秘写作的隐秘教导。恰恰相反,培根穿插了一些段落,论述寻常书籍中关于象形文字的启示性批注,还在一些讨论密码而本身又加密的段落中加入对文法的乏味论述。要了解培根的意思,人们必须忽视《论学术的进步》中的大量混乱和无意义的细节,并要学会全神贯注少数关键段落并加以提炼。

如此一来,人们经过深思后会意识到,培根自己的作品就绝佳地符合了他的成功密码的标准:"但密码受人们青睐的优点有三种,即读写不费力,不可能被破译,并且,在某些情况下不会受到怀疑"(《著作集》,第287页)。培根对密码要求太高:既要易于读写又要难以破译。但是,只有当人们假定,译码与编码的技术和费力程度完全相同时,它才似乎是不可能的。培根的第三条标准指出了可能的解决办法。事实上,只有当人们满足了第三条标准后,才能满足其他两条。如果密码不能遭受怀疑,也绝不会招致译码行为,不管它的意思对那些懂得该秘密的圈内人士来说多么明显。最佳的密码就是那种甚至不具有密码外观的一类。隐微写作就满足这个非常重要的标准,因为它外观上常规,甚至表面上就是正统的话。

培根在他为之准备到生命终点的《De Dignitate et Augmentis Scientiarum》、即《论学术的进步》拉丁译本和扩充本中，更为充分地发挥了这一点。《论进步》(De Augmentis)对密码的讨论极大程度地扩展开了，包括培根对其著名的双边密码(bil-ateral cipher)的解释。[①] 讨论一种简单的密码形式也仍可以使作者免遭怀疑，培根对隐微写作作出一种加密的了描述：

> 假设某人有两种符号(alphabet)，一种是有意义的字母，另一种是无意义的符号，让他立即把它们叠合成两类字母：一类包含秘密，另一类就是作者很可能会发送出去的，没有任何危险。那么如果任意一种被当作密码来检查，让他把无意义的符号当作有意义的字母，并把有意义的字母当作无意义的符号。如此一来，检查者很可能就会只注意外在的字母，不会怀疑另一种内在的字母。(《著作集》，卷9，第116—117页)

培根自己的密码对那些意识到那是密码的人来说，是一本敞开的书，对其他人则关上了。

① 关于这种隐蔽密码的论述，见F. William和Elizabeth S. Friedman：《莎士比亚密码考释》(The Shakespearean Ciphers Examined, Cambridge University Press, 1957)，第27—33页。在培根所举双边密码的例子中，外在信息与秘密信息相互矛盾(如"我来以前别离开"和"飞吧")。参阅培根：《著作集》(Works, 1863)，卷9，第119页。我要感谢John C. Briggs提醒我注意《进步》(De Augmentis)中论密码的附加材料。他关于培根密码观的论述，参阅其《培根与自然的修辞》(Francis Bacon and the Rhetoric of Nature, Harvard University Press, 1989)，尤见第25—29页。

事实上，这段文字的确描述了一种优秀的编码方法，但是，它比初看起来具有更多的内涵。培根被一个段落有两种读法——其中一个无害、另一个危险——的景象迷住了。注意，他把密码的成功依赖于普通读者的懒惰。假如那位秘密电文的潜在侦听者在其中会发现常规意思，他就不会劳神去探查外表之下的东西。培根关于"外在的字母"和"内在的字母"的区分，隐蔽地指向了哲理散文的字面意义和寓意的区分。

在《论学术的进步》对密码更为紧缩的讨论中，培根着重强调密码的成功如何更少依靠编码者的技巧，更多取决于潜在的译码者缺乏技巧："对于处理密码的初学者和无技术的人来说，最重要的事情多次在最为拙劣的密码中得以顺畅表达"(《著作集》，第 287 页)。《论学术的进步》中的"论密码"部分，是其所阐述的方法最完美的例证。既然读者未曾意识到这部分的特别之处，就会把它当作一种对技术细节(编码)的深奥讨论而迅速掠过。一旦读者从语境中来看该部分，就会看到培根在大胆直白自己的交往原则。培根自己的密码对那些意识到那是密码的人来说，是一本敞开的书，对其他人则关上了。

培根转移到另一个话题，他称之为"方法"，但是他在后一部分所说的，似乎再次对他前一部分说的不利：

> 另一种不同的方法……曾为谨慎的古人用于某些情况下……那就是，迷语般的(Enigmatical)和公开的。所谓伪装，是作者不允许智力低俗之人领会信息的秘密，把这些秘密留给特定的读者，或者留给那些洞察力敏锐能识破伪装的智者。(《著作集》，第 290—291 页)

拉丁文版又在这个话题上更充分和明确地论述。在《论学术的进步》中，培根区分了他所谓的"讲授"(Delivery)的两种方法："两种

方法在区分粗俗的和选定的读者上是一致的；但以后它们在这一点上就相反了：前者利用了一种比普通的方法更为公开的方法，后者……则更为秘密的方法。然后，让一个被认作显白的（Exoteric）方法，另一个被认作自起（Acroamatic）方法（《著作集》，第124页）。培根似乎老在讨论不同的话题——“用典的或寓言的”诗歌、象形文字、密码、“谜语般的和公开的”方法，“自起”的方法—但它们原来都是隐微写作的不同名称——密码般的名称。

施特劳斯并未主张隐微写作的惟一价值仅在避害。正如我们在迈蒙尼德那里看到的，真正哲学形式的写作会重现一些口传性质的东西。

培根讨论的下一个方法就是“格言知识的讲授”（《著作集》，第291页）。他比较了在格言中形成思想和在系统性论文（他称为“有方法”）中形成思想。培根更喜爱前一种方法，因为，系统性论文虽然“更适合于赢得赞许和信奉”，但“不适合于指明行动”（《著作集》，第290－291页）。培根为格言辩解的理由是，“分散的细节更适合于分散的方向”（《著作集》，第292页）。一点也不清楚他这个隐秘的说明是什么意思，但“分散的方向”也许是同时对不同听众讲话的另一种说法。无论如何，这一段有助于证实一个观点，即培根在《论学术的进步》中“分散”了自己的想法。实际上，这本书是伪装成系统性论文的一系列格言集锦，甚至就是埋藏在系统性论文中的一系列格言集锦。追随培根表面的计划和条理，就无法了解《论学术的进步》的意思，相反，我们得从分开的各部分

中把他的教导归结起来。培根明确提供的该书各部分的联系，经常是误导性的，是一种烟幕。真正的联系在表面之下，得要细心的读者才能看出来。

最后，培根举出了格言的教学价值："最后，格言表示一种片断的知识，它的确使人深思明辨。尽管诸种方法表达了整体的外观，却束缚了人，好似它们是最深刻的"(《著作集》，第 292 页)。这对我们理解任何形式的隐微写作都是一种重要的补充。施特劳斯并未主张隐微写作的惟一价值仅在避害。正如我们在迈蒙尼德那里看到的，真正哲学形式的写作会重现一些口传性质的东西。通过让读者费力去理解其意思，隐微写作具有了教导性力量，因为，即使它在传达新思想的同时，也把读者的头脑磨练得更敏锐。这样一来，隐微写作不仅只把作者的信息传递给读者中的精英，还起到训练和提高他们的智力的作用。

培根转而讨论修辞，认为讲话者应该有能力区分他的听众："修辞的证据和种类依听者而有不同：Orpheus in sylvis, inter delphinas Arion(在林中作奥尔弗斯，伴海豚则为阿利翁)：在理想状态下，其运用应当延伸自如，以致当某人要对几个人说同一件事时，他都可以满怀敬意且用几种方式对他们说话"(《著作集》，第 300 页)。培根对真正吸引他的东西的潜在价值并不了然，也就是用同样的语词"满怀敬意且用几种方式"对他们说话。培根从维吉尔那里引用的两个例子更为深远地表明了修辞的重要性。[①] 奥尔菲斯(Orpheus)和阿利翁(Arion)不得不凭借他们的雄辩能力来保命。培根因此在说者远离其听众潜在敌对力量的安全语境中来讨论修辞。

培根选择了一些他称为"修辞诡辩术"(Sophisms of Rhetoric)的例子，来为他讨论写作的那一长节作结论(《著作集》，第 301 页)。这些看似任意的例子其实应该仔细审查：他们提供了应如何解读培根本人的重要线索。培根所举出的 antitheta(对立物)的例子全都与

① 参阅《牧歌》(Eclogues)，viii.56。

解释问题相关，这绝非偶然。其最后一个例子告诉我们必须怎样理解培根：Ex omnibus verbis est elciendus sensus que interpretatur singula（每词都必得解释之含意，必须由所有语词归拢而来"（《著作集》，第 302 页）。在培根所称的"评注性"附录中，他讨论了我们今天所谓的文本语文学方法。该讨论又一次初看上去是无害的，他在谈论确保获得准确无误的文本：

> 首要的就关系到作者真正的校正与编纂。然而，轻率而勤勉的人却在这儿产生了巨大的偏见。因为这些理论家们经常假定，那些他们不懂的东西是搞错了的；正如那位牧师发现一句关于圣保罗的话 Demissus est per sportam（他被放进一个篮子），然后纠正了他的书，把它改做 Demissus est per portam（他被拒之于大门外）。因为 sporta 是一个生难字，他不认得，虽然他们的种种错误并非如此易察觉和荒谬，但肯定属于同一类。（《著作集》，第 303—304 页）

表面上，这是编纂上的忠告，但它具有更为宽广的用途。培根建议，如果人们疑惑书中的什么东西，答案不是要纠正该书，以让困难消失，而是要试图照已写就的样子去理解该书。如果我们要查阅关于圣保罗的

培根建议，如果人们疑惑书中的什么东西，答案不是要纠正该书，以让困难消失，而是要试图照已写就的样子去理解该书。

参考资料(9:25 章),我们就会发现,培根所引那句的上下文是说,一个人力图逃避宗教迫害的故事:那些犹太人因扫罗(Saul)的布道而决定干掉他,但他逃脱了他们的暗算。培根关于写作的整个教导应该在这个背景中来理解。

七

我花如此大的篇幅讨论《论学术的进步》,乃因为我想提出详细的例证,以说明施特劳斯会如何解读一本书,还因为这本探讨象形文字和密码的特别的书,作为存在隐微写作异常有力的证据打动了我。但它还不是明确的证据,假如施特劳斯关于隐微写作普遍性的说法是正确的,无论对泄露秘密的限制多么严格,人们也会在历史的某处看到,某地的某人会将秘密脱口而出。那个"某人"原来就是一个英国人托兰(John Toland,1670—1722),作为研究自然神论发展的巨擘和理智的历史学家而闻名于世,并以《基督教并不神秘》(1696)一书蜚声世界。托兰似乎不够慎重,还有一种喜欢把那些本来应该持为秘密的东西公开化的倾向。《哲学百科全书》中论及他的文章时指出:"托兰曾经为莎夫兹伯里伯爵(the earl of Shaftesbury)写过政治小册子,但托兰因未经许可就出版了伯爵的一本书《善的研究》(*An Enquiry Concerning Virtue*)而失去了他的友谊"。[1] 1720年,托兰出版了名为 *Tetradymus* 的书,其第四部分中有一节题为 Clidophorus(带钥匙的人),副标题为"论显白哲学与隐微哲学——论古人外在的和内在的学说"。[2]既然就我所知 Tetradymus 从未再版,

---

① Paul Edwards 编:《哲学百科全书》(*The Encyclopedia of Philosophy*, New York, 1967),卷八,第 141 页。

② 引自 Tetradymus,第 1 版,1720 年由 J. Brotherton and W. Meadows 出版于伦敦。我保持了原来的拼法。对复印 Tetradymus 供我使用,我要感谢弗吉尼亚大学 Alderman 图书馆善本室的工作人员,尤其是 Page Nelson－Saginor。我对 Tetradymus 的注意是受到了 Fredrick Vaughan 一封信的提示,该信发表于《政治理论》(*Political Theory*),1976(4),第 371—372 页。

原版一般而言又找不到，我只好援引托兰的话，以证明施特劳斯并非惟一主张隐微写作是广泛现象的人。

托兰开始讨论的是古代世界的牧师权利以及他们对挑战其权威的人的惩处政策，接着提出了后来上升到施特劳斯关于迫害与写作艺术的基本概念：

> 从此以后，没有留下宣传"真理"的空间，除非以人的生命为代价，或者至少以自己的荣誉和目标(imployment)为代价，其中仍然可以找到大量实例。因此，哲人们以及诸多国家的其余仁人志士，由于受到神圣的僭主政治的限制不得不利用这个两分的学说：一个是"通俗的"，以应付"俗人"的"偏见"以及公认的"习俗"和"宗教"；另一个是"哲学的"，符合事物的本性，并因此符合"真理"。他们只对那些懂得诚实、审慎与有能力的友人交流那种诸门紧闭且诸害皆及的真理。他们一般把它们叫做"显白的"和"隐微的"，或者"外在的"与"内在的"学说。（托兰，前揭书，第65—66页）

托兰主要致力纪实性描述古代世界的微言大义，他还引证了一系列印象深刻的作家，包括圣奥古斯丁——他也证明在古代作家中存在隐微学说。托兰考察了不同的哲

施特劳斯并非惟一主张隐微写作是广泛现象的人。

托兰写到毕达哥拉斯学派对不同听者的处理："以朴素、明白、内容丰富的语言来对圈内人宣讲所有东西。相反，却以令人费解、晦涩、神秘的方式来对圈外人讲授所有东西，除了流行和通俗的东西外，什么也没有说清楚。"

学家和流派，剖析其作品的隐微维度。比如，托兰写到毕达哥拉斯学派对不同听者的处理："以朴素、明白、内容丰富的语言来对圈内人（the Esoterical）（但没有证据）宣讲所有东西。相反，却以令人费解、晦涩、神秘的方式来对圈外人（the Exoterical）讲授所有东西，除了流行和通俗的东西外，什么也没有说清楚"（托兰，前揭书，第72—73页）。托兰援引了Timeus Locrus的权威论断，认为毕达哥拉斯学派在公开的宗教学说的外表下，隐藏了一种隐微的科学学说：

> 因此，从最明显的事实来说，毕达哥拉与毕达哥拉学派都不相信"转生论"（Transanimation）或者"灵魂的轮回说"，虽然他们以主张这些而如此出名；但是，由此话看来，他们还是"隐微地"懂得物质形式无限的运动，没有哪一个会衰败或死亡，只是开始并转化为另一个。然而，他们仍然公开装模作样向各色人等宣讲埃及的"灵魂革命"（Revolution of Souls），及其在"身体"中调和着的惩罚和奖赏。（托兰，前揭书，第83—84页）

对于斯多亚学派试图把他们思想的表述与传统的宗教信仰调和起来的做法，托兰提出了类似的观点：

> 他们太聪慧了，不愿在显白意义上承认这类事情的真相时，他们又太莽撞了，竟把它们都斥为胡言乱语；当然，这就使他们按自保原则把自己可容忍的意义强加于它们。这样就不会完全被认为否定当今的宗教，但在解释宗教和目的上被认为别具一格。（托兰，前揭书，第91页）

托兰对古代哲人的特定解释也许正确，也许不正确。依我之见，重要的是，他表明了隐微写作原则——正如施特劳斯表述过的——对18世纪初的作家来说，是极其常见的。请看这样的论断："理性

所不能的，武力必能：那不允许讲述的内容证明了群氓是荒谬的，他们的指导不过是冒牌货，这就让哲人们处处提防”（托兰，前揭书，第88页）。“牧师们处处都是哲人发明出神秘兮兮说话和写作方式的原因”（托兰，前揭书，第94页）。托兰至少表明了一些审慎，他没有解释同时代人的隐微学说，但坚持认为，在现代社会中，微言大义仍然是重要的：

> 我不止一次示意，“内在的与外在的学说”现在用得同以前一样多，即便其区别不再如此公开和明显地得到证实，如古人那样。……的确，想一想说实话有多危险，要知道某人何时宣告自己对事物的真实观点是困难的。（托兰，前揭书，第94—95页）

在19世纪以前，微言大义是一种鲜活的传统，由哲人们亘亘相承。

如同施特劳斯一样，托兰关注作者似乎在其作品中故意有两种矛盾说法的情况，一为正统、一为异端。托兰解决这种矛盾的经验原则与施特劳斯的完全相同：

施特劳斯认为隐微写作的传统随着自由民主的兴起而开始弱化并终归消失，在这样的社会里，迫害不再是作者的真正威胁。

> 在此种情况下，绝对自由与其说是一种希望，不如说是一种奢望。由于人性的弱点，人们注重的主要是自己的安宁、名声或者升迁，而非谈论真理。不过，我们还是保留了一个观测点，借以可能判断他人宣称其观点的诚实性。

这就是，当一个人主张人人所相信的，或者声称所公开要求的，就不能肯定他是否说了真正想说的；但当他严肃主张同法律规定相反的东西，并公开宣称同大多数人相反的言论，就完全可以假设他说了想说的。（托兰，前揭书，第 96 页）①

当然，托兰的解释原则与施特劳斯相同这一事实，不能证明施特劳斯就是正确的。然而，有意思的是，与施特劳斯不同，托兰在表述他把隐微写作当作一种发现或重新发现时，没有觉得受到了什么限制。Clidophorus（带钥匙的人）有一种实事求是的态度：托兰谈论隐微写作就好像它在哲人中间是常识性知识。然而 Clidophorus（带钥匙的人）的真正重要性在于，它如施特劳斯所认为的，表明在 19 世纪以前，微言大义是一种鲜活的传统，由哲人们亘古相承，虽然很少有哲人像托兰那样坦率地在大庭广众中来讨论。

八

我可以继续引用历史材料，甚至从新近的作者如尼采那里，证明隐微写作的存在。②但我愿意提供另一种证据。如果施特劳斯关于迫害与写作艺术的理论是正确的，它就应该具有一些预言价值。施特劳斯认为隐微写作的传统随着自由民主的兴起而开始弱化并终归消失，在这样的社会里，迫害不再是作者的真正威胁。果真如此的话，人们就可以预料到，既然在当代社会自由民主还没有占优势，隐微写作就仍可能是必要的。而且，施特劳斯的理论强烈暗示某种类似隐微写作的东西在 20 世纪极权主义的政体中应该能观察得到，尤其苏联，在那里，极权主义长期占主导地位，以至把作家们赶

① 比较《迫害与写作艺术》，同前揭，第 177 页。

② 关于"从前为哲人们所熟知的显白和隐微的区别"，参阅尼采：《善恶的彼岸》，New York，1966，Walter Kaufmann 译，格言 30，第 42 页。

入地下状态。

这是一个明显值得研究的课题，但由于不了解俄国，我无法把研究推向深入。然而，我可以通过对俄国思想家巴赫金(Mikhail Bakhtin)的解读为施特劳斯的理论提出有力的证明。[1] 巴赫金生前甚至在苏联也几乎不为人所知，但逐渐被西方发现，并已成为当代文学理论的核心人物。虽然巴赫金大半生都相对默默无闻，但到目前为止，他的生平细节都已广为人知，并且越来越与对其作品的解释相关。巴赫金不仅仅只是有理由惧怕苏联当局的迫害，他饱尝过其中一些最致命的方式。巴赫金一度身陷囹圄，被流放到哈萨克斯坦。1929 年，他出版了一本论陀思妥耶夫斯基的书后，当局禁止他出书直至 1963 年。

巴赫金如何既能安抚当局，赋予自己的书以正统马克思主义的外表，同时仍然向细心的读者暗示自己与正统思想的不同？

这些事实在巴赫金研究中引致了巨大混乱。巴赫金也许在其朋友们的名义下出版了不少书，他们的马克思主义正统地位允许他们有权印刷书籍。在克拉克(Katerina Clark)和霍奎斯特(Michael Holquist)给巴赫金立的传中，他们讨论了其中一本书的问题所在：

> 出版于 1929 年的《马克思主义与语言哲学》的著作权，很清楚是巴赫金

① 我第一次知道巴赫金是通过 Michael Valdez Moses，我还要感谢他建议并详细证明巴赫金很可能是一位隐微作家。

的。撇开标题，那些普遍认为表达了马克思主义观点的篇章，包括在其说明中，认为只有马克思主义方法才能令人信服地解释语言的本质，马克思主义术语的使用 —诸如"基础"与"上层建筑"，都主要出现在该书前25页或最后概述性小节的段落中——也就是恰好在那些检查者或出版社编辑最容易警觉的地方。人们越深入地研读此书，马克思主义的术语就越从视野中消失。①

就我所知，克拉克和霍奎斯特都没有听说过施特劳斯。然而，在此他们清楚阐述了施特劳斯关于表现隐微法则的经验原则，并且指出检查者很可能注意哪些地方，他们甚至对那种法则为什么能避害也作出了同样的解释。如果克拉克和霍奎斯特是对的，即那本书为巴赫金所写，他们就已经表明，巴赫金是如何既能安抚当局，赋予自己的书以正统马克思主义的外表，同时仍然向细心的读者暗示自己与正统思想的不同。

克拉克和霍奎斯特认为，巴赫金不是正统马克思主义者，并引用了为施特劳斯同样典型关注的那类异常现象的证据：

然而，尽管马克思主义术语在方法论上周期性地表现为断言，这本书奇怪地缺少那种断言可能会提出的经济分析或阶级分析。作者小心翼翼为这种缺失辩护，主要通过批判"庸俗社会学主义"(vulgar sociologism)——这在当时是最适合攻

① Katerina Clark 和 Michael Holquist：《巴赫金传》(Mikhail Bakhtin，Harvard University Press，1984)，第166页(【译按】此书有中译本，语冰译，北京：人民大学出版社)。由此有可能相当确定地判定巴赫金圈子中的三本书的著作权：《文学成就中的形式方法》(The Formal Method in Literary Scholarship)以 Pavel Medvedev 之名出版，《弗洛伊德主义：批判纲要》(Freudianism：A Critical Sketch)和《马克思主义与语言哲学》(Marxism and the Philosophy of Language)两书署名 Valentin Volosinov。在传记的第6章，Katerina Clark 和 Michael Holquist 有说服力地主张，这三本书的著作权都应归属于巴赫金。与其相反的观点，参见 Ladislav Matejka 和 I. R. Titunik 编：《马克思主义与语言哲学》(Marxism and the Philosophy of Language，Harvard University Press 1986)，译者前言，第vii－xii页。

击的，并提出"阶级与符号性团体不是一回事"。但是，在有些地方，马克思主义的术语变得很混乱。有的时候，"基础"等同于"真实的存在"，有的时候，语言交往的形式"类型学"又被称作"马克思主义最紧迫的任务"。另一种不协调的认证出现在"生产关系和社会政治秩序"与"语言嬗变进程中的等级因素"之间的暗示中。因此，该书只在最异端的意义上，才是马克思主义的意识形态学的研究。(《巴赫金传》，第166页)

如果这种分析是正确的，通过解读巴赫金，我们就目击了隐微写作的再生或重现。最初产生出隐微写作的社会环境，重新出现在苏联，出现在这种一门心思铲除独立思考的蛛丝马迹的政体中。假设巴赫金阅读面甚广，他自己很可能意识到了隐微写作传统，并在新环境中用上了。我发现最为有趣的是，克拉克和霍奎斯特根本没有深究过迫害与写作艺术，仍然独立地得出了施特劳斯提出的在阅读受迫害环境中写成的作品的几个原则。

克拉克和霍奎斯特对巴赫金论拉伯雷(Rabelais)的书(该书终于在1965年以他自己的名字出版，尽管这只是在苏联当局压制了许多年以后)的分析，也让人回想起施特劳斯对待文本的方式。比如，为了搞清楚如何解读巴赫金论拉伯雷的书，克拉克和霍奎斯特

施特劳斯的另一个解释的经验原则：意味深长的省略，或者作者最不常提及、但实际上对他又最重要的观念。

特在巴赫金自己对高康大(Gargantua)和庞大固埃(Pantagruel)的解读中寻找线索(极似施特劳斯通过研究马基雅维里如何解读李维来处理对马基雅维里的解读):

> 该书不仅仅是对拉伯雷小说的解读,它自身就是那类文本的楷模。……巴赫金在描述拉伯雷的策略时揭示了自己的策略。拉伯雷与〔其小说主人公〕维永(Villon)的关系,折射出巴赫金自己同拉伯雷的关系。巴赫金写过一本书,论述另一本不断戏弄范畴并越过官方意识形态强力设置的界限的书。……通过探讨拉伯雷试图在1530年代该惩罚的和不被处罚的壁垒之间寻找缺口的特别方式,巴赫金在1930年代的那些禁锢中寻找漏洞。(《巴赫金传》,第297—298页)

克拉克和霍奎斯特就这样在对《拉伯雷与他的世界》的解读中,对斯大林主义文化提出了隐蔽的批判:

> 必须在时代的语境中阅读《拉伯雷》。巴赫金的早期文章曾辛辣地论及诸如普希金、莱蒙托夫以及托尔斯泰等俄国作家,但在这本基于原学位论文的《拉伯雷》中,却丝毫没有提及俄国或者俄罗斯作家。但俄国在书中的这种全然缺席,使得它作为一种所指而更多地在场。确实,巴赫金几未论及俄国诸事,最隐秘的意义就是对该书政治维度的伊索寓言式的暗示。(《巴赫金传》,第305页)

在这里,克拉克和霍奎斯特在运用施特劳斯的另一个解释的经验原则:意味深长的省略,或者作者最不常提及、但实际上对他又最重要的观念。

克拉克和霍奎斯特继续仔细在《拉伯雷》中解读巴赫金的俄罗斯式论述,特别大谈"溜进了书的中间部分"(《巴赫金传》,第306页)的

提法。然后，他们就讨论了这个最重要的段落：

> 巴赫金对俄国诸事的最后论述……通过唐突的表现方式把注意力引向自身。这种论述包括引自普希金《戈多诺夫》(Boris Godunov)广为流传的语录，尽管该作者和题旨都没有在书中得到确认。……通过对语录的介绍，巴赫金也省略了那行关键性、但同样广为流传的诗，"人民沉默了"，"觊觎者"就是戈多诺夫这一事实，只是间接地变得清楚了。……"觊觎者"的所指，也许就是暗示斯大林执掌俄国是否有价值。(《巴赫金传》，第306页)

最后，克拉克和霍奎斯特用了一种极似我们刚才在培根那里发现的策略来解释巴赫金，即用其时代的传统术语和提法来表达其异端的思想：

> 〔巴赫金〕吸收了时代的思想和修辞术，并为自己所用。巴赫金只吸收了那些在某种方式上能够更切合自己观点的要素。……比如，巴赫金使用了数量惊人的斯大林主义的流行口号，诸如"人民万岁"、"进步运动勇往直前"以及"崭新而更好的明天"，这些东西似乎代表了强烈反对语言标准化的人的失误。但使用

这些流行口号的语境，却暗示了与它们原先所表示的意思有种种区别的含意。(《巴赫金传》，第313—314页)

我让克拉克和霍奎斯特自主论述巴赫金，而不是提出自己对其著作的分析，乃为了避免那种认为只是由于我熟知施特劳斯而让巴赫金看起来像一个隐微作家的指责。事实上，不管施特劳斯的解读方法对那些习惯于处理西方文本的学者来说看起来多么陌生，这些方法也似乎对研究斯拉夫文化的人，即必须了解如何对待那些面对残酷迫害的作家的人来说，是再自然不过了。①

虽然没有对巴赫金的著作作广泛的审视，我的确想给出一个可能是其作品背后的基本策略的总纲。巴赫金与马克思主义的关系似乎相似于施特劳斯所说的一些早期近代哲学家与基督教的关系。诸如霍布士和洛克之类的哲学家不会觉得，他们的时代适合直接攻击基督教。相反，他们寻求与基督教的修正形式保持一致，那种形式会对哲学家更为宽容，甚至会帮助他们实践其政治原则。在他们修正和缓和基督教的探索中，这些哲学家竭其所能，使一系列基督教原理与另外的相互抵牾。比如，洛克就能诉诸基于基督教宗教的宽容原则的博爱原则，由此找到了甚至容忍异端和不信教者的宗教理由。②巴赫金在对待马克思主义的方法中尝试了类似的东西，在正统马克思主义之内寻找立足点，以让他缓和自己根除所有对立形式的倾向。比如，巴赫金

---

① 关于检查制度与俄罗斯文学传统中双重意义的联系的深入讨论，参见Joseph Frank:《陀思妥耶夫斯基:造反的种子》(Dostoevsky: The Seeds of Revolt, Princeton: Princeton University Press, 1976)，第220页，以及Gary Saul Morson:《流派的边界》(The Boundaries of Genre, University of Texas Press, 1981)，第99—104页，尤见第102页。Morson在讨论《怎么办？》(What is to be done?)中写道:"通过使用'伊索寓言式的语言'这种隐蔽着的政治寓言的俄罗斯用语，车尔尼雪夫斯基的文本引来了一种隐微的同时也是显白的阅读"。参见Andrei Codrescu的《外间的消失》(The Disappearance of the Outside, New York, 1990)一书中的论述:"与历史相对，我们通过使用微妙和含糊的，即在一种方式上能被压迫者听到又能以另一种方式被你的朋友们听见的语言来结成共同体。我们用来破坏的武器就是含糊、幽默、悖论、神秘、诗词、歌曲与魔术。"(第38—39页)

② 例如John Locke:《论宽容》(A Letter Concerning Toleration, Indianapolis, 1950)，第13页。

就能设法利用马克思主义对经济上受压迫者的同情，来支持对先前时代民间文化的文学反思。但在颂扬他所说的狂欢（carnivalization）的进程中，他建立了一个一般原则：谁要以人类自然冲动名义反叛一种苛严的、等级森严的和独裁的政体，都要在文学中得到褒奖。狂欢原则——开始似乎只是针对中世纪和文艺复兴时期的久远的事情——实际上在当代苏联语境中可以找到有意义的参照。借助种种计策，巴赫金试图把马克思主义重新改造成真正的哲学，也就是说，把它从一种封闭的和终极的意识形态体系转换为一种对真理的无止境追求。无论巴赫金似乎如何与正统马克思主义相左，他没有直接攻击马克思主义，是把自己打扮成真正的马克思主义拥护者，反对其虚假和扭曲的版本。

无论巴赫金似乎如何与正统马克思主义相左，他没有直接攻击马克思主义，是把自己打扮成真正的马克思主义拥护者，反对其虚假和扭曲的版本。

例如，在讨论马克思主义和文学理论的关系时，巴赫金并不拒绝马克思主义对文学的解读，反而力图提供一种更可接受的马克思主义文学批评形式。他声称，迄今为止的俄罗斯文学理论在解释文本的方式上过分简单化：

> 文献理论绝对化、教条化了艺术家在其作品中所反映出的基本的意识形态观点，由此把活泼、生动的问题变成现成的论旨和说法，以及哲学的、伦理学的、政治的以及宗教的等等方面的结论。文献理论并不理解或考虑此一重要事实：文学的

重要内容只反映生动的意识形态，只反映意识形态视域活生生的发生历程。[①]

巴赫金在使用马克思主义术语来建构基本上非马克思主义的观点，他提出了这样一种观点：文学和文学理论都是非教条和非倾向性的：

艺术家对现成的或习惯性的题旨无能为力。……几乎所有的文学史家和文学理论家在改造不同程度的原始材料上都犯了相同的错误。……这种意识形态的压榨就作品的真正内容而言，本身就极不充分。在活生生的产生过程和意识形态视域的具体统一体中所表现出的东西，都被安排得井井有条，被隔离和发展为一种现成的并总是名声不好的教条结构。(《巴赫金传》，第19页)

巴赫金倾向于使自己的批评目标模糊，但当他真的明确把马克思主义理论家包括进去的时候，他要确保看上去似乎只是在拒绝马克思主义文学理论的歪曲形式："只有粗糙的机械主义残余才该对意识形态现象的发展中'外在(intrisic)和内在(extrinsic)因素'的真正拙劣、迟钝、停滞以及不可更改的分隔负责，这种现象在马克思主义论文学和其他意识形态的著作中是经常会碰到的。"(《巴赫金传》，第29页)

由此可见，巴赫金所要努力争取的，就是盗用真正马克思主义文学理论的名义来达成自己的文学方法："马克思主义方法已经运用到了文学史中，但一种马克思主义社会学的诗学(a Marxist sciological poetics)还没有出现。尤为糟糕的是，甚至还没有人有过一丁点这方面的想法"(《巴赫金传》，第31页)。巴赫金认为，马克思主义尚未获

① P. M. Medvedev(即巴赫金)：《文学艺术中的形式方法》(The Formal Method in Literary Scholarship，Harvard University Press，1985【译按】有中译本，北京，社科版)，Albert J. Wehrle 译，第19页。

得社会学诗学的目的，甚至几乎还没有被人们考虑过，他至少暂时性地开启了在苏联进行文学批评的可能性。终其一生，巴赫金在文学解释中对对话原则的强调，似已成为一种有意识的努力：找到一个反对正统马克思主义教条化倾向的基础，不断批判文学中的独白原则。要充分理解这一点，就需要仔细研究巴赫金对苏格拉底和苏格拉底对话的讨论，这零散地出现在他的作品中，并且在很多方面酷似施特劳斯对柏拉图和色诺芬的分析。[①] 巴赫金坚持把苏格拉底的对话看作小说史（novelistic tradition）的来源，表明他在试图找到一个立足点，把哲学讨论引入马克思主义文学理论，以及引入一般马克思主义思想。

微言大义最重要的线索经常就是那些初看起来与整体不和谐的部分。

九

我想以重返迈蒙尼德对文本的观念性阐述为本文作总结，它指导着其著作的解释者施特劳斯。在对读者的教诲中，迈蒙尼德提示他们，《迷途指津》是如何精心创构的：

---

① 比如，《陀思妥耶夫斯基的诗学问题》（Problems of Dostoevsky's Poetics, University of Minnesota Press, 1984【译按】有中译本，北京，社科版），Caryl Emerson 译，第 106—112 页；《对话的想像力》（The Dialogic Imagination. University of Texas Press, 1981），Caryl Emerson 与 Michael Holquist 译：《史诗与小说》（Epic and Novel），第 24—26 页；以及《拉伯雷与他的世界》（Rabelais and His World, Indiana University Press, 1984），Iswolsky 译，第 120—123 页。

假如你希望领会这本书所包含的一切，不至错过任何东西，你必须把各章相互联系起来，阅读某一章时，你的目的不仅是必须要去理解该章的全部题旨，甚至还要领会行文过程中出现的每一个词，即便那个词并不从属于那一章的目的。因为，本书的措辞不是随意选择的，而是极其准确和严谨的。……任何东西都论述得恰到好处，除了以恰当方式来解释一些事情的观点。(《迷途指津》，第 15 页)

正如迈蒙尼德指出的，这本隐微写就的书必须被看成一个完美的整体。解释者的目的就是要搞清楚这些组成部分如何组合在一起形成那个整体。微言大义最重要的线索经常就是那些初看起来与整体不和谐的部分。迈蒙尼德强调自己精心创构了该书，是特意警告读者，不要过早把基本错误和混乱归咎于作者。他着重强调，任何对《迷途指津》的充分解释都必须考虑每一个词。

施特劳斯效仿柏拉图的《斐德罗篇》，把这种原则称为"连字需要"(logographic necessity)，他讨论《斐德罗篇》时又提到同样曾深深吸引过迈蒙尼德的问题：

我们或者可以假定，柏拉图的对话是一种摆脱了写作的本质缺点的写作。写作在本质上有缺点，因为它们可以接近所有能阅读的人，要么不知道该对哪些人说话、对哪些人沉默，要么对所有人都说一样的话。我们可以认为，柏拉图的对话向不同的人说了不同的话——每一种写作都是这样的，绝非偶然，但它们对不同的人说不同的话太着痕迹，或者说完全具有讽刺意味。如果恰当解读，柏拉图的对话自身就显示出了口传的弹性和适宜性。①

① 参阅《城邦与人》，同前揭，第 52—53 页。

为了要达到这种交往形式，柏拉图的对话就要求一种特殊的写作形式。

为了要达到这种交往形式，柏拉图的对话就要求一种特殊的写作形式。

> 苏格拉底在《斐德罗篇》中提出了要恰当阅读一篇好作品的说法，他描绘了一篇好作品的本质。一篇作品如果依从“连字需要”，即控制措辞写作的需要，就是好作品：写成的措辞每一部分对整体来说都是必要的、每一部分所出现的位置，正是它非常必要而应该出现的位置。一言以蔽之，好作品必须像健康的动物，能够很好地完成适当的工作。①

我们在其间能够看到，施特劳斯对过去伟大作品的敬重，以及当他面对解释它们的任务时的谦卑。尤为重要的是，我们看到，施特劳斯没有解释学的教条主义。

施特劳斯研究作品的观念，就是从他对中世纪隐微作家的解读中得来的，并在对诸如柏拉图和色诺芬一类古典哲人的研究中得到进一步确定。在某种意义上，这种观念是一个理想：施特劳斯总是以全面、彻底解释给定文本为目标，但他并未假定自己总能够做到这一点。在与伽达默尔的通信中他写到：

> 至少在最重要的情况下，不管是早前还是当代，我一再看到文本中总有我不明白的某种最为重要的东西，那就是说，我的理解力和解释很不完整。然而，我很不愿意说没有人能使它完整，或者

① 《城邦与人》，同前揭，第53页。施特劳斯引用了《斐德罗篇》275d4—276a7和264b7—c5。

说，人类的有限性肯定使得适当或者完全的“真正理解”不可能。你否认这种可能性。你的否认得不到事实的证明，即实际上存在着各种各样的解释学情境：出发点的不同以及由此而提升出的论点的不同，并不导致如下结果，所有解释者都希望达到的高峰不只一个，而且也不完全相同。①

施特劳斯并未打算发表这段文字，但它仍然在很多方面最完美地为他赢得了一个优秀解释者的声誉。我们在其间能够看到，施特劳斯对过去伟大作品的敬重，以及当他面对解释它们的任务时的谦卑。尤为重要的是，我们看到，施特劳斯没有解释学的教条主义。他在解释者的绝对确定性和绝对怀疑之间开辟了一条中间道路。一方面，施特劳斯拒绝表示，自己的解释是完美的和最后的；另一方面，他并不仅仅因为自己未能充分理解文本，就觉得有资格宣称无人能充分理解。

总而言之，施特劳斯把解释看作一个真正永无止境的任务，总是受那种难以捉摸、但理论上可以达到的完美理解的目标趋引。这种解释观大体上基于他的哲学观点，即从先贤尤其苏格拉底那里得来的思想：

哲学这个词的原始意思不过指人们关于无知的知识。……但人若不知其所不知者，即不能知其之不知。帕斯卡尔怀着反哲学的目的说，教条主义和怀疑主义都是无能的，这话是惟一可能既非教条又非怀疑的哲学证明，……而是问询的(zetetic)(或者在该词原始意义上是怀疑的)。这样的哲学不过是对种种问题的真正意识——对根本的和广泛的问题的真正意识。②

正如施特劳斯所见，在解释学中，教条主义和怀疑主义草率地中

① 《关于〈真理与方法〉的通信》，同前揭，第6页。

② 《论僭主》，同前揭，第209—210页。

断了解释的进程，一是由于它假定我们已然有一个完美的理解，二是因为它假定我们绝不可能达到该境界。施特劳斯在解释的本质方面，有很多足以教诲文学理论家们的东西，其中最重要的一点，就是所有阻碍我们完成解释文本这一艰巨工作的解释理论的重大缺陷。今天，我们被迫面对许多稀奇古怪、令人沮丧和平白无故搞得很复杂的解释理论，当运用于解读文本时，得出的却是可悲的常规，更有甚者，不管文本有多大差异，每次的解读都差不多。施特劳斯的解释理论相对而言很简单，但它表明，具体的解释过程比大多数读者所想象的都远为复杂。简而言之，施特劳斯感兴趣的不是要显示自己的、而是他所研究的作家的精巧多思。对当代解释学家中孤芳自赏的自我专注来说，施特劳斯的成就不啻是鲜明的对比和健康的矫正。如果解释根本上是对过去的透视（optic），施特劳斯就能让我们想起这样一种区别：一种透视镜能净化和扩大我们的视野，另一种则只能反射我们自己扭曲和缩减了的影像。①

在解释学中，教条主义和怀疑主义草率地中断了解释的进程。

施特劳斯的解释理论相对而言很简单，但它表明，具体的解释过程比大多数读者所想象的都远为复杂。

---

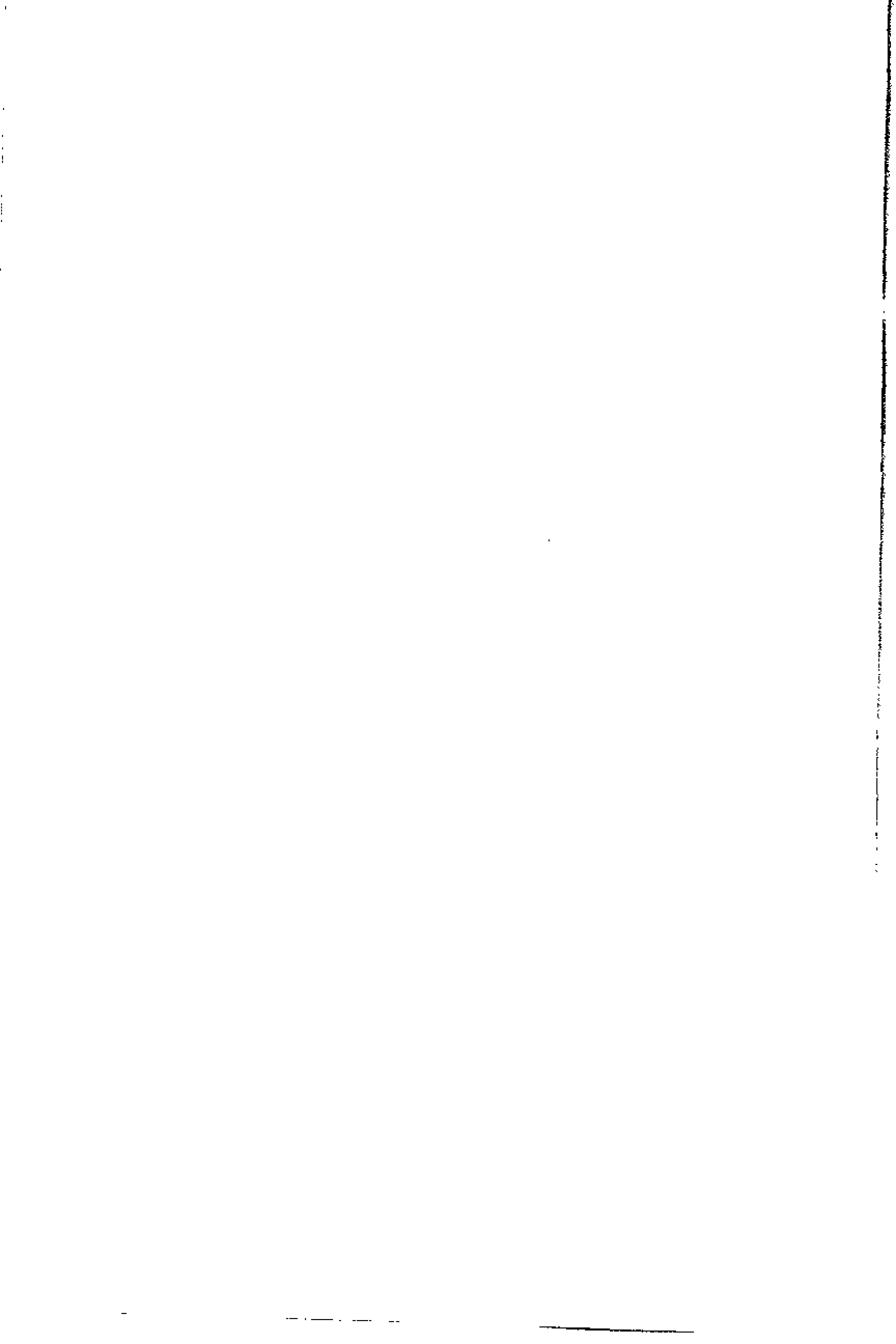
① 刚开始撰写本文时，我就发现文学理论家已经——或至少开始——比我想象的要更注意到施特劳斯。在一篇1983年发表于《今日诗学》（Poetics Today）上的题为《对话与对话主义》（Dialogue and Dialogism）的论文中，德曼把施特劳斯称为“迫害话语的主要理论家”，赞成并引用他的话来证明自己的主张，还把他扯到巴赫金问题上。德曼实际是在一般意义上承认了我对他的批评，即在解构卢梭的思想时，他试图抹去事实和虚构的区分。在谈及一篇写于迫害语境中的作品时，德曼主张，“这并不意味着要说，他实际上所说的是一种虚构，虚构的含义是，他实际上所说的在读者的恰当沟通（the right community of（转下页）

（接上页）readers）中成了这样的事实”。参阅《抵抗理论》，同前，第107－108页。

John Vignaux Smyth的《爱欲问题：斯泰恩、基尔克果和巴特的反讽》（A Question of Eros：Irony in Sterne，Kierkegaard，and Barthes，Florida State University Press，1986）大体上取材于施特劳斯在其《苏格拉底与阿里斯托芬》（Socrates and Aristophanes）中对喜剧的分析，其中还有对施特劳斯和德曼的一个简要对比（第375页）。Harold Bloom的《摧毁神圣真理》（Ruin the Sacred Truth，Harvard University Press，1989）顺带提到了施特劳斯（第171页）。Tzvetan Todorov在其《象征主义与解释》（Symbolism and Interpretation，Cornell University Press 1982，Catherine Porter译）中，简要而富有洞察力地讨论了施特劳斯。Todorov把施特劳斯看作“接受”理论（美国读者反映理论的欧洲变种）的典范。Annabel Patterson在其《检控制度与解释》（Censorship and Interpretation，University of Wisconsin Press，1984）中，试图简要讨论施特劳斯，但作者明显缺乏对其作品的了解，竟然说“施特劳斯对诸如霍布士一类的早期近代作家的困境不感兴趣”（第15页），对一个凭其论霍布士的书而享誉多年的学者作出了奇怪的说明。

也许还有许多别的例子，常规传统的文学理论家取材于或试图接受施特劳斯。最近，最有趣的进展出现在“现代语言协会通讯”（the Modern Language Association Newsletter）1990年春季号（22卷）。Michael Holquist在这里宣称，一整本该组织的刊物《PMLA》都要用来讨论文学和检控制度的问题。在描述该期杂志的可能的看法时，Holquist认为：“该论题也包括伊索寓言式的文学事例，以及那类施特劳斯在《迫害与写作艺术》中描绘的‘隐微写作’的文本”（第25页）。Holquist在这里把伊索主义和施特劳斯扯在一起，使我怀疑我在本文第八节的主张，即他与Clark合著论巴赫金的书为施特劳斯的解读原则提供了独立的证明，也许我低估了施特劳斯对文学理论家们的影响，因为我曾经高估了他们承认受惠于施特劳斯的意愿。

古典文本研究



从朱子阳明子两家之《大学》疏解看中国的解释学

冯达文

我个人对近代以来西方由施莱尔马赫开创的解释学传统没有作过深入的研究。然而，谁也不能否认中国本土有长久的解经传统。中国的这种解经传统，与西方的解释学有何异同？对中国古代经典的重新解释，可以从西方的解释学借鉴一些什么东西？这是非常有意义的课题。撰写本文的目的，即在于在这些方面提出一些疑问，以就教于同仁。

一、以《大学》为例：重新解释如何可能？

伽达默尔在《真理与方法》一书的《导言》中论及其撰写本书动机时称道：

> 本书的探讨是以此为出发点的：在现代科学范围内抵制对科学方法的万能要求。因而本书所关注的是，在经验所及的一切地方和经验寻求其自身证明的一切地方，去探寻超越科学方法论作用范围的对真理的经验。①

显然，伽达默尔在这里是把拒斥以求知为矢的的科学方法论作为

---

* 作者系中山大学哲学系教授。

① [德]H. G. 伽达默尔：《真理与方法》，王才勇译，辽宁人民出版社，1987年，第50页。

建构解释学起点的。而如果我们可以把归纳法看作科学认知的基本方法，那么我们实际上可以说，科学认知处理的是共相与殊相之间的逻辑关系。解释学拒斥科学方法论所提出的问题便可以理解为："精神科学"及其产物——作品，在其出现之时固亦具个别性，属个人的情感、信仰或生存体验，然而它后来是怎样为他人普遍地接受，乃至获得真理性的意义的呢？

依伽达默尔的看法，在"精神科学"中连接作者个人（表现为作品本文）与读者他人之间的信道，是理解。解释学所讨论的，如保罗·利科尔所说，即是这种可以"从对作为解释的真实对象的意欲语境的理解中接收一种放大了的自我"[①]的"理解"现象，与完全排斥"自我"的科学认知方法的不同特点及其本体论意义。

然而，西方的这种解释学传统，毕竟是从研读神话、诗歌、戏剧之类属文学艺术范畴的本文引申而出，尔后延伸到行为、历史等等具有某种"叙述"结构乃至"情节"特征的学科领

《大学》已经涉及到"一般"问题，它的许多提法已经具备"普遍命题"的意义，或亦采取了论说的形式。

① [法]保罗·利科尔：《解释学与人文科学》中译本，陶远华等译，河北人民出版社，1987年，第188页。利科尔在阐述他的"占有"的概念时称："从解释的全部疑难问题的置换中，将可以概略地推断出占有理论：占有是要比应用于作品传达的语境中的理解关系主观性更少的一种相互理解关系。一种新的主观性理论就是根据这种关系产生的。通常我们说的占有不再是在主体哲学的传统中被理解。理解，不是把自己映像到文本中去，而是从对作为解释的真实对象的意欲语境的理解中接收一种放大了的自我，这就是这篇论文的总的线索。"

域的。[①] 如果换人西方这种解释学框架讨论中国古典儒学本文，我们无疑首先要思考以下几个问题：

1. 儒学本文有些什么特点？

2. 对儒学本文进行解释何以是可能的？

3. 对儒学本文作出解释的有效性根据是什么？有那些成功的范例？

在这篇短文里，我们不可能对儒学众多的本文及其解释逐一予以讨论。我们仅以大家熟悉的《大学》和朱熹、王阳明二家对它的解释为例，讨论建立中国式的解释学必须面对的问题。

作为《礼记》中的一篇的古本《大学》，有些什么特点？

我们知道，在早期儒家的经典《论语》那里，孔子与其弟子讨论的问题，都是非常具体的、带有情境性的。孔子的基本概念为“仁”，然而孔子从未给“仁”下过一个带有普遍意义的定义。孔子是随时随处指点为“仁”，这也即是“就事论事”。这种情况在《孟子》那里依然存在，只不过孟子更凸显了“仁”在不同情境中的灵活运用而已。孔、孟的做法显示了早期儒家关切的不是学理而是道德实践问题。

《大学》与《论语》、《孟子》在本文的特色上有所不同。我们无疑会注意到，《大学》已经涉及到“一般”问题，它的许多提法已经具备“普遍命题”的意义，或亦采取了论说的形式。如《大学》之头一句云：“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善”。这里，作为“大学之道”的所谓“三纲”无疑就是被赋予“一般”、“普遍”意义的。《大学》第二句云：“知止而后有定，定而后能静，静而后能安，安而后能虑，虑而后能得。物有本末，事有终始，知所先后，则近道矣。”此中之本末、终始的关系，被称为“道”的，也被赋予了因果联系的形式特征。于此可见，在早期儒家类的本文中，《大学》无疑是最富形式化与知识化意义的。

然而，尽管《大学》的一些基本概念与命题已具抽象、普遍的形式，

① 保罗·利科尔认为，“历史”之所以可以援用解释学是因为它具有“叙述”性，而且“历史叙述”与“虚构叙述”之间具有结构统一性。它们都是被当作“故事”看待，都展现为“情节”，因而，“引入情节概念使我们看到历史学家拟定的历史与虚构叙述之间的联系。”见氏著《解释学与人文科学》中译本，第 285--308 页。

毕竟，从知识论的立场予以省察，这些概念与命题的提出往往还体现为一种独断性；亦或可以说，这些概念与命题的普遍意义是借信仰的支撑才得以成立的。如：何谓"明明德"？"明德"从何而来？又何以"明"之？《大学》中后来被朱熹划归为"传"的几句话提到："康诰曰：'克明德'。大甲曰：'顾諟天之明命。'帝典曰：'克明峻德。'皆自明也。"此实只追溯"明德"这一概念之出处，并没有真正讨论"明德"之来源，和它何以具普遍意义等问题。"明德"在三代之圣君那里，无疑是安邦治国的历史经验的一种总结，然而至《大学》本文这里，却只是作为绝无异议的信仰而成立的。甚至在语句陈述的形式上具因果特征的"知止而后有定，……"数句，其间的"止"→"定"→"静"→"安"→"虑"→"得"的关系，其成立亦是以特定的精神修持，亦即特定之信仰为前提的，此依然有别于对客观因果必然性关系的知识性描述。如果把《大学》放回到《礼记》中去考察，《礼记》中之礼俗大多作为与祭祀所及的有关信仰而成立，那么，《大学》作为古礼之一，虽说其中某些命题与概念已被赋予普遍意义与论说形式，然其基点仍在信仰，这是不难理解之事。

《大学》作为古礼之一，虽说其中某些命题与概念已被赋予普遍意义与论说形式，然其基点仍在信仰，这是不难理解之事。这意味着对《大学》的解释，将可以沿着两个不同的路向发展。

这意味着什么呢？这意味着对《大学》的解释，将可以沿着两个不同的路向发展：

一个路向是，因应着《大学》已经开出的一定程度上的形式化与知识化的理路，进一步赋予其主要概念与命题以形式与知识的意义；

另一个路向是，直接契入《大学》所确认的思想信仰，借个人的践行与体验证成这种信仰。

前一个解释路向，为朱子所开拓，后一个解释路向，则为阳明所赞同。在对朱子、阳明之不同路向作出分疏之前，有必要申明的是，对《大学》本文的研究与朱、陆二家疏解之同异剖析，老一辈学者唐君毅本来已经做得非常完备。唐先生在这方面的成就特见于后来收入《中国哲学原论·导论篇》之第九、十《原致知格物》上、下两章中。我个人于研读此两章时受教甚多。但我与唐先生的归结有不少差异。唐先生的归结称："阳明之说不同于朱子者，则在朱子之格物穷理，皆由人之知其所不知者，以开出；而阳明之致良知，则由人之知其所已知者，以开出。人由知其所不知，乃日趋于广大；人之知其所已知，则所以日进于高明。广大所以切物，高明所以切己；广大者方以智，高明者圆而神。此即朱子阳明之格物致知之教，各有千秋，而实未尝相犯。"[①]依唐先生此说，则朱子、阳明均以"良知现成"[②]说为基点，他们的分歧只在于如何将现成之良知贯通于具体之物事的问题。朱子以为良知之下贯还有一个区分不同情境的过程，故需"知其所不知"；阳明则以为良知"乃自始即以通物为性"，内外应无任何分间，故其只讲"致良知"，此为"知其所已知者"。我有别于唐先生之说法在于，我认为：朱子所讲的"知"与阳明所讲的"知"，在内容（对象）上即有差别，朱子广泛涉及外在之"物"与"理"，而阳明仅限于"德"；[③]朱子既以外在之"物"与

---

① 唐君毅：《中国哲学原论·导论篇》，台北，台湾学生书局，1986年，第349—450页。

② 阳明有"良知见在"说。我以为他的"良知见在"说含两重意义。其一是指良知的"现成"性，良知作为天命之性是每个个人之"本心"本然具有的；其二是指良知的"现时"（当下）性，良知可直贯于当下之任何情景，于当下之任何情景中当下显现。（详见拙著：《宋明新儒学略论》，广东人民出版社，1997年，第202—204页）如依唐君毅说，"朱子之格物穷理，皆由人之知其所不知者，以开出"，则朱子亦承认"良知现成"，只不承认"良知现时"而已。

③ 由黎靖德辑录而成的《朱子语类》，卷一、二论"理气"，卷三论"鬼神"，此实为朱子的宇宙论或存在论；卷四、五、六论"性理"，而由宇宙转人人之心性，在其以天地宇宙的公共之"理"说"人性"时，此"人性"实亦以存在论；卷七至卷十六论"学"，此实以"学"作为连通天地宇宙公共之理与主体之心智之基本途径，这里所显示的正是由外而内的知识论进路。阳明不然。阳明基本上没有宇宙论。在其以道德良知指本心，而将物、理收摄归心时，物、理都是被德性化了的，都不具"存在"意义。

"理"为所知者，则他所面对的问题，为殊相与共相之关系问题，此为知识论的基本问题，阳明所面对的问题，其实为如何成德之"行"的问题，此实为信仰的问题；在与"物"与"理"相与对待下之"心"与"知"，必为一知识性之"心智"，故朱子主进学以致知，此即不以"良知现成"为说，阳明以"行"论"知"，赋予良知以信仰意义，故有"良知现成"说。

由于我与唐君毅先生在关于朱子与阳明之《大学》疏解所透现出来的思想之剖判上有如是差别，因而，我才得以就朱子与阳明对《大学》本文的不同解释作如下梳理。

二、朱子的解释：借形式化与知识化加以拓展

确认朱子在基本倾向上特重儒学的学理化、知识化，应该是不难说明。我们说过，孔子、孟子惯常地都喜欢从具体"情境"、具体"行事"指点为"仁"，然朱熹却总要于其指点为"仁"处随即释之以"理"。他非常强调"情"与"理"、"事"与"理"的判分，以"公共的"指"理"，并赋予此"理"以本体意义。[①] 这些做

孔子、孟子惯常地都喜欢从具体"情境"、具体"行事"指点为"仁"，然朱熹却总要于其指点为"仁"处随即释之以"理"。

① 《朱子语类》卷十三记朱子语称："道者，古今共由之理，如父之慈，子之孝，君仁臣忠，是一个公共的道理。"此即赋予"理"以"公共的"意义。见中华书局，1986年，第231页。

法即是形式化与知识化的做法。①

又，两汉至宋初诸儒重“气”、以“气”论“性”。这种宇宙生成论的观念看重先天禀赋且具神秘色彩的个人才情。此期间之儒者多讲“情性”即是。② 二程特别是朱子却舍“气”论主“理”论，以“理”论“性”。此转变亦意味着朱子更强调个人思想行为的公共规约化与理性化，这都显示了朱子对儒家典籍和儒者行事解释上的形式化与知识化路向。

朱子对《大学》的解释，恰好鲜明地标识了他的这种路向。我们看他对“明明德”的介说。《大学章句》的提法为纲领性的：

> 大学者，大人之学也。明，明之也。明德者，人之所得乎天，而虚灵不昧，以具众理而应万事者也。但为气禀所拘，人欲所蔽，则有时而昏；然其本体之明，则有未尝息者。故学者当因其所发而遂明之，以复其初也。

在这段话里，朱子对何谓“明”，何谓“明德”，其作出的解释，基本上是定义性的。“明德者、人之所得乎天”，此揭示的是人之“明德”本自“天理”之客观存在义；“而虚灵不昧”者，此则指作为客观存在之“天理”内在于人之德性之可以知觉性；“以具众理”之“具”，依王夫之所

---

① 朱子学是否有知识论色彩可能会有争议。我个人把承认主与客、心与物二分，物与理、殊与共二分，和知与行二分的理论取向归属知识论，用以区别于摄客人主、摄理归心、摄物归理（心）、摄知归行的信仰学。牟宗三先生于《致知疑难》一文中论及儒学之知识论如何可以开出时写道：“知识行为见于两处：一在致良知之整全行为中之副套之成知识之致良知行为，一在每一致良知行为自身即是一知识系统。前者如‘事亲’中之知‘亲’，‘造桌子’中之知‘桌子’。后者如‘事亲’自身即为一知识系统，即必须知什么是事亲，如何去事亲也。前者成功知‘亲’知‘桌子’之知识系统，后者成功知‘事亲’之知识系统。……在知‘亲’、知‘事亲’，乃至知‘桌子’，知‘造桌子’之知识行为中，吾人一方获得对象之知识，而成功知识之系统，一方对此‘知识行为’加以反省而明白如何成知，此就是知识论。在此步反省中，知识方法，逻辑，数学，纯几何，乃至一切知识条件，皆有安顿。”（见氏著：《从陆象山到刘蕺山》，台北，台湾学生书局，1990 年，第 255—256 页）牟先生此间以知“亲”、知“事亲”作成就知识系统论，则朱子明确主张主与客、心与物、心与理二分而以“格物致知”求贯通，此无疑更具知识论意味。

② 《白虎通义·性情》云：“性所以五，情所以六何？人本含六律五行之气而生，故内有五藏六府，此情性所由出入也。”此即以“气”论情性。

说，那"分明是个性体"，[1]然则还是以存在论；"具众理而应万事者"，此句所展开的正是存在界中理与物即共相与殊相的关系。显然，在对"明德"的疏解中，我们即已看到将心与物、物与理作二分与对待处理的知识论取向。

对"明德"的如上看法，朱子于应答门人之问中又反复地予以铺陈。

《朱子语类》卷十四记朱子所述：

> 天之赋于人物者谓之命，人与物受之者谓之性，主于一身者谓之心，有得于天而光明正大者谓之明德。（《朱子语类》，卷十四，第263页）
>
> 明德是自家心中具许多道理在这里。本是个明底物事，初无暗昧，人得之则为德。（《朱子语类》，卷十四，第263页）

这里，朱子依然赋予"性"与"德"以客观存在义。"明德"之"明"作"光明正大者"解，虽隐含有一价值取向，但它还是讲"性"而非"心"，无主体本心之"明觉"义。

由于朱子将"明德"客观理则化且以"存在"论，那么"明明德"之前一"明"字，则必然要作"知觉"论。虽然，前引《大学章句》亦有以"学者当因其所发而遂明之，以复其初也"一说而有以"明"为借"明觉"之内省求自明之

---

[1] 王夫之：《读四书大全说》卷一，《大学》，北京，中华书局，1989年，第1页。

嫌。但依《朱子语类》所记，朱子主要地却是强调心与性、心与理的区分且更多地主张心需借向外之格物致知以求"明"之者。《朱子语类》卷五记门人问："灵处是心，抑是性?"朱子即答："灵处只是心，不是性。性只是理。"(《朱子语类》，卷五，第85页)朱子又谓："所觉者，心之理；能觉者，气之灵也。"(《朱子语类》，卷十六，第323页)此均以心与性、心与理之主客二分与主客对待言。朱子坚持将《大学》作"经"与"传"的区分并认为"格物致知"之传有缺失需另予补入，尤其明显地显示了他对"明"的工夫即对"格物致知"条目的解释的知识论立场。

按《大学》古本，在"致知在格物"一句之后的提法为：

> 物格而后知至，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平。自天子至于庶人，壹是皆以修身为本。其本乱而末治者否矣。其所厚者薄而其薄者厚，未之有也。此谓知本，此谓知之至也。

这段话语中，从"物格"至"身修"为个人之事("内圣"事)，"物格"最终为"身修"；从"身修"至"天下平"为社会之事("外王"事)，"身修"为"家齐"、"国治"、"天下平"之前提。故下文说"自天子以至于庶人壹是皆以修身为本"，那是顺理成章的；接下来而称，知道"修身"的重要性，就是"知本"，就是"知之至也"，以此回应"致知在格物"的论题，演绎"致知"的含义，其文意亦颇完整。故宋明清时期许多学者认为古本自有"格物致知"章，上引"自天子以至于庶人，……此谓知之至也"即是此章，其持论不可谓不无根据。① 如果此说可以成立，则"格物致知"无非是以分清"修身"与齐治平之本末先后关系为事，在这种区分中由于更强调"修身"即价值信仰的根本性，故自无严格的知识论意味。②

---

① 参阅李纪祥：《两宋以来大学改本之研究》第一章第四节，台北，台湾学生书局，1988年，第30—39页。

② 《大学》古本郑玄注释"先致其知"句称："知，谓知善恶吉凶之所终始也"；释"致知在格物"句称："格，来也。物，犹事也。其知于善深则来善物，知于恶深则来恶物。言事缘人所好来也。此致或为至。"郑玄此直以汉代之神秘的感应论为说，更无"认知"意义。

然而，我们看朱子的"格物致知"补传：

> 所谓致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而穷其理也。盖人心之灵莫不有知，而天下之物莫不有理，惟于理有未穷，故其知有不尽也。是以大学始教，必使学者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益求之，以求至乎其极。至于用力之久，而一旦豁然贯通焉，则众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明矣。此谓物格，此谓知之至也。

这里第一句"所谓致知在格物者"，其内涵为"即物而穷其理"，此中立论即是定义性的。按，《大学》古本的其他条目，也取"所谓……"之格式，但均无定义之意义。如"所谓诚其意者，毋自欺也，……"此只举其要（"毋自欺"）以说明之；"所谓修身在正其心者，身有所忿懥，则不得其正；……"此则只讨论"修身"与"正心"之因果关系且亦以举例为言，对二者各自之含义并没有直接的说明；"所谓齐其家在修其身者"，"所谓治国必先齐其家者"，其格式与"修身在正心"项类同；"所谓平天下在治其国者，上老老而民兴孝，……"此亦取举要说明之。所谓取举要说明者，即从一个特殊事例引出一个结论，此结论不借归纳法抽取，自无普遍意义或其普遍意义只借信仰证成。朱子补传与《大学》古本不同，取定义的方式介说之，正显示其思维的形式化

朱子补传与《大学》古本不同，取定义的方式介说之，正显示其思维的形式化走向。

走向。

补传第二句，以为“人心之灵莫不有知，而天下之物莫不有理”，此则进而将“心”与“物”对列，而以主体认知说“心”、以客观存在论“物”与“理”。这里展现的毫无疑问也是一认知的格局。第三句以后，更将“物”与“理”的关系判定为各别的事物与统一的理则的关系，以为只有“即凡天下之物”，才可以“一旦豁然贯通”而穷极事物之理，此间确认的实际上是由殊相而共相的认知路向。关于这一点，朱子在论及“理一分殊”时有更详细的说明。朱子谓：

圣人未尝言理一，多祇言分殊。盖能于分殊中事事物物，头头项项，理会得其当然，然后方知理本一贯。(《朱子语类》，卷十七，第684页)。

“吾道一以贯之”，譬如聚得散钱已多，将一条索来一串穿了。所谓一贯，须是聚个散钱多，然后这索亦易得。若不积得许多钱，空有一条索，把什么来穿？吾儒且要去积钱。(《朱子语类》，卷十七，第684页)

朱子以“聚得散钱已多，将一条索来一串穿了”，已近似于以经验归纳求普遍之理。此亦可见，朱子对《大学》的解释，是以知识论为根底的。

甚至是，朱子将“诚意”、“正心”这种属于道德信念与道德践行的条目，也置于可认知、可把捉的范围内。《朱子语类》卷十五记朱子语：

格物者，知之始也；诚意者，行之始也。(《朱子语类》，卷十五，第305页)

《大学》所谓“知至、意诚”者，必须知至，然后能诚其意也。今之学者只说操存，而不知讲明义理，则此心愦愦，何事于操存也。(《朱子语类》，卷十五，第302页)

“知至而后意诚”，须是真知了，方能诚意。知苟未至，虽

欲诚意，固不得其门而入矣。(《朱子语类》，卷十五，第299页)

按《大学》古本，"知至而后意诚"句无释，惟"诚意"一项单独有释。此依牟宗三先生的说法，"是即打断致知与诚意之因果关系，而于诚意则单独直指，而以'慎独'之工夫实之。……此即完全就心体上言工夫。"①然上引朱子对"知至而后意诚"句的重新解释，也自有其学理的根据：如把"诚意"完全安置在"心体"上，那是以信仰为言，固可以是绝对的与崇高的，亦可能是盲目的、愚昧的。朱子以"致知"作为前提，强调"须是真知了，方能诚意"，此无疑是把道德修为放置在理性的基础上。这里所表现的，依然是知识化、形式化的解释路向。

阳明于《大学问》中对"明明德"的解释，尤其明显地表现了阳明对"明德"的信仰性与在信仰基础上的践行性认定。

三、阳明的解释：借信仰性与践行性予以证成

与朱子有别，阳明对《大学》的解释所取的是信仰性与践行性的路向。

所谓信仰性，是指阳明把道德意识收摄归心，看作是每个个人本心自己选择、自由认取的一种价值理念。阳明说：

且如事父，不成去父上求个孝的理？

① 牟宗三：《心体与性体》，第三册，台北，台湾正中书局，1986年，第403页。

事君，不成去君上求个忠的理？交友治民，不成去友上民上求个信与仁的理？都只在此心。心即理也。①

此即把道德意识作本心之信仰论。阳明于《答罗整庵少宰书》中又称：

世之讲学者有二：有讲之以身心者；有讲之以口耳者。讲之以口耳，揣摩测度，求之影响者也；讲之以身心，行著习察，实有诸己者也，知此，则知孔门之学矣。②

此即强调对先哲始倡的道德理念需借身心之践行以证人之。

阳明于《大学问》中对"明明德"的解释，尤其明显地表现了阳明对"明德"的信仰性与在信仰基础上的践行性认定。《大学问》记载：

"《大学》者，昔儒以为大人之学矣。敢问大人之学何以在于'明明德'乎？"

阳明子曰："大人者，以天地万物为一体者也，其视天下犹一家，中国犹一人焉。若夫间形骸而分尔我者，小人矣。大人之能以天地万物为一体也，非意之也，其心之仁本若是，其与天地万物而为一也。岂惟大人，虽小人之心亦莫不然，彼顾自小之耳。是故见孺子之入井，而必有怵惕恻隐之心焉，是其仁之与孺子而为一体也；孺子犹同类者也，见鸟兽之哀鸣觳觫，而必有不忍之心焉，是其仁之与鸟兽而为一体也；鸟兽犹有知觉者也，见草木之摧折而必有悯恤之心焉，是其仁之与草木而为一体也；草木犹有生意者也，见瓦石之毁坏而必有顾惜之心焉，是其仁之与瓦石而为一体也；是其一体之仁也，虽小人之心亦必有之。是乃根于天命之性，而自然

---

① 《传习录》上，《王阳明全集》卷一，上海古籍出版社，1992年，第2页。

② 《传习录》上，《王阳明全集》卷一，上海古籍出版社，1992年，第75页。

灵昭不昧者也，是故谓之'明德'。"(《王阳明全集》，卷二十六，第968页)

于同一文章里，阳明又谓：

天命之性，粹然至善，其灵昭不昧者，此其至善之发见，是乃明德之本体，而即所谓良知也。(《王阳明全集》，卷二十六，第969页)

在阳明的这些话语里，触及了如下几个问题：

其一，什么叫"明德"？如上所说，《大学》本文是没有正面地予以介说的，因而朱子得以以"人之所得乎天而虚灵不昧"之"性理"说解释之，从而赋予此"明德"作为客观必然理则可以在"理性"层面上接受之意义。阳明不然。在阳明看来，所谓"明德"，是指那种"以天地万物为一体"的德行，是"其心之仁本若是"者，因而它即是每个个人本具(天命之性本然具足)的良知。在人人本具良知这一点上，人是平等的。只是因为有的人能够体认得到，有的人体认不到，才出现了"大人"与"小人"的区别。"大人者，以天地万物为一体者也"，此"以天地万物为一体……"即是作为"大人"的主体体认的。此正赋予了"明德"以信仰性特征。

其二，何以说"明德"是"人人本心具足"("是其一体之仁也，虽小人之心亦必有之")的？如上所说，《大学》古本于此亦是未予说

明的。朱子之解释由于视“明德”为“性理”而将之存在化与外在化，因而他实际上是否定本心现成具足的。阳明的“明德”本心现成具足说确认了“明德”的信仰性、本是无需介说的。但阳明还是借诉诸“同情心”而有一巧妙的说明。引文“是故见孺子之入井，……虽小人之心亦必有之”即是。按，“人人本心现成具足”所涉及的，既有“明德”作为个体心的绝对性问题，又涉及此“明德”作为宇宙心的普遍性问题。“明德”之普遍意义，朱子是借赋予其客观的与公共的理则的品格予以解决的。阳明此处借“同情心”沟通个体与他人乃至万物的关系，一方面排除了“明德”仅属个人主观认定的独断性而确保了它的普遍性，另一方面又依然维系着它作为信仰所显示的人的主体性。

由于阳明确认“明德”为个人本心现成具足的一种思想信仰，因而在对如何使“明德”得以“明”之的工夫论的操持上，亦自有不同于朱子的另一种说法：朱子强调“格物致知”为“用力处”，[①]而阳明却以为“工夫只是诚意”者。阳明于《大学古本旁释》中称：

> 明明德天下，犹《尧典》“克明峻德，以亲九族”，至“协和万邦”。心者身之主，意者心之发，知者意之体，物者意之用。如意用于事亲，即事亲之事格之，必尽夫天理，则吾事亲之良知无私欲之间而得以致其极。知致，则意无所欺而可诚矣；意诚，则心无所放而可正矣。格物如格君之格，是正其不正以归于正。[②]
>
> 修正工夫只是诚意。就诚意中体当自己心体，常令廓然大公，便是正心。[③]

---

① “《大学》首三句说一个体统，用力处却在致知、格物。”（《朱子语类》，卷十四，第260页）

② 《大学古本旁释》，《王阳明全集》，卷三十三，第1193页。

③ 《大学古本旁释》，《王阳明全集》，卷三十三，第1195页。

依阳明此说，“心”以“良知”为本体，此即“明德”。此良知、明德之心体在本然的意义上是至公至正的；心发而为意，在意用层面上，才有正不正的问题；故修身之功夫只在诚其意；“致知”即“致良知”，致吾心体本有之良知于日常意用之间，使于日常意用之事事物物中皆能“尽夫天理”且“得以致其极”；[①]“格物”之“物”，既指“意之用”为言，则亦不具外在与存在意义。“如意用于事亲，即事亲之事格之”，故此所谓“格之”，也就是“正念头”，“正其不正以归于正”者；显见，阳明在如何使“明德”得以“明”之的工夫主张上，或在处理“知”、“物”之间关系所体现的工夫路数上，是完全局定在人一主体心境的范围内，借人一主体的道德践行的阅历为言的。阳明“四句宗旨”所述：

阳明在如何使“明德”得以“明”之的工夫主张上，或在处理“知”、“物”之间关系所体现的工夫路数上，是完全局定在人一主体心境的范围内，借人一主体的道德践行的阅历为言的。

> 无善无恶是心之体，有善有恶是意之动，知善知恶是良知，为善去恶是格物。（《王阳明全集》，卷三十五，第1307页）

此以“无善无恶”即“至善”为“心之体”，那是不可以“理”论的，即属于信仰；借此信仰立此大本，察看个人生起的各种意念，可见其

① 阳明又曾说：“若鄙人所谓致知格物者，致吾心之良知于事事物物也。吾心之良知即所谓天理也。致吾心之良知之天理于事事物物，则事事物物皆得理矣。致吾心之良知者，致知也。事事物物皆得其理者，格物也。”（《传习录》中，《王阳明全集》，卷三，第45页）

有善有恶；对此善恶，个人自有分判的能力，此为“致知”；个人依此分判着实去做一番为善去恶工夫，是谓“格物”。此中“诚意”、“致知”、“格物”，无疑都不具有如何处理外在之物与理的关系的意义，而仅以践行论。

四、从两种不同入路，看解释的有效性

如是，我们很清楚地看到了对《大学》的两种不同解释。

朱子的解释，以形式化、知识化为入路，相当于汤一介先生在讨论对道家的经典重新解释时所说的“辩名析理”的做法。[①] 这一做法之所以具有普遍的意义，是因为中国早期哲学本文常常值个人信仰（信念）而成立，许多话语只取格言的形式。后人之注疏惟有借“辩名析理”说明之或赋予其一种学理的色彩，才可以为人们普遍地接受。王弼、郭象之于《老子》、《庄子》，朱子之于《四书》，都显示出这种做法而可被视为形式化与知识化的进路。

阳明的解释，以信仰性、践行性为入路，较近于黄俊杰先生所说的“主客交融”的做法。[②] 这一做法其实亦不特为儒家所取，道家、佛家之解释者又何尝不是“浸润在经典思想世界中”，借重新践履、体验经典本文的心路历程而赋予本文以新的意涵？只是各家由于信仰不同，而有不同的体验，从而赋予不同的新意涵而已。

显见，两种入路于中国哲学的本文解释均具有普遍性。

虽然，两种不同入路，并未构成截然的对立，如朱子固以形式化、知识化为入路，而力图赋予《大学》所确认的道德追求与工夫进

---

① 内地学者汤一介先生非常关切如何创建中国的解释学。他以郭象注释《庄子》为例，列述了对传统经典解释的三种方法：一是“寄言出意”的方法；二是“辩名析理”的方法；三是“否定的方法”。（详见氏著《非实非虚集》，北京，华文出版社，1999 年，第 274—299 页）

② 黄俊杰先生在论及“王阳明思想中的孟子学”时写道：“在孟学诠释史上，王阳明解释孟子学最大的特征在于‘主客交融’。所谓‘主’是指经典解释者，所谓‘客’是指经典。所谓‘交融’是指经典解释者与经典之间存在互相渗透的关系。经典解释者固然浸润在经典思想世界之中，但是经典也被解释者赋予新的意涵，从而被赋予新的生命。”（见氏著：《孟子思想史论》卷二，台北，中央研究院中国文哲研究所，1997 年，第 267 页）

路以客观理则并诉诸理性的意义以确保其普遍有效性，但毕竟最终也还是以道德践行为趋归；阳明固更强调道德的信仰性与践行性，并借情感的通感性以实现由个人而他人而万物的一体性，然在信仰所确立的大前提下，也不乏学理之说明。此诚可见二者之间不能说有截然的对立。

然而，如上所展示的，我们毕竟不能回避他们之间的差异与不同。而且，就与本文的关系而言，我们实际上还可以看到，阳明的解释，比之朱子离开本文更远。如朱子之释"大学"为"所以教人之法"，而与"小学"之教有别者。此说显然切近古代学制。至于朱子以"小学是事，……大学是发明此事之理"[①]为言，又特以发明事之"理"训"大学"所教，即把"大学"教育视为理性化、知识化教育，此则为朱子所引申。然而，朱子此间依然不离"教"与"学"。其释"格物致知"为"即物穷理"，亦未超出"教学"范畴。阳明不然。阳明训"大学"为"大人之学"，此"大人"是与"小人"对言的。此即不以"教学"而直以"成德"论"大学"。"大人"与"小人"之分别，在阳明看来不在心体上，而在意念之发动上。如阳明《大学》所说："心之本体则性也。性无不善，则心之本体本无不正也。何从而用其正之之功乎？盖心之本体本无不正，自其意念发动，而后有不正。故欲正其

① 《朱子语类》，卷七，第125页。

心者，必就其意念之所发而正之。”[1]由之将“成德”之功夫归之于“诚意”，且释“致知”为“致吾心之良知焉耳”，释“格物”为“正其（所发之意念之）不正以归于正之谓也”。这种解释在阳明那里是顺理成章的，然离《大学》本义不可谓不远矣。[2]

由之必引出一个问题：既然对同一本文，可以有不同的解释，而且，有的解释离本文相距甚远，我们怎样判定不同的解释的有效性？

20 世纪 80 年代，傅伟勋先生在提出要建立“创造的解释学”时，曾确认这种解释学应该区分为“五个辩证的步骤或程序，中间不可以任意越级”。这五个程序为：（1）原作者（或原思想家）实际上说了什么？（2）原作者真正意谓什么？（3）原作者可能说什么？（4）原作者本来应该说什么？（5）做为创造的解释家，我应该说什么？[3]

傅伟勋这里开列的五个程序，在表述上并不一定尽善。如（2），“原作者真正意谓什么？”这似乎就是无法寻问的。实际上我们许多时候无法面对“原作者”，而只能面对“本文”，把本文放回到创作它的那个时代的特定情境，了解“本文实际上说了什么”。第（3）、（4），“原作者可能说什么”和“本来应该说什么”，这里同样应该指“本文”。问题应表述为：依本文的思路，可以引申出什么？然傅伟勋之表述虽尚待推敲，毕竟他已顾及到进行解释时所需遵循的两个基本原则：其一是，解释必须于本文中有所根据；其二是，解释必须在本文的基础上增加新的东西。第一个原则确保了解释是对本文的解释，而不是解释者在

---

① 《大学问》，《王阳明全集》，卷二十六，第 971 页。

② 湛甘泉于《答阳明王都宪论格物》中称，阳明之“格物”说“有不敢信者四”，其一谓：“自古圣贤之学，皆以天理为头脑，以知行为工夫。兄之训格为正，训物为念头之发，则下文诚意之意，即念头之发也；正心之正，即格也，于文义不亦重复矣乎？”（黄宗羲：《明儒学案》卷三十七，《甘泉学案》）甘泉直称，阳明之释“格物”为“正念头”，在字义上就是不顺的。此足见阳明解释之随意性。

然而，关于朱子还是阳明的解释更近《大学》的本文，会有许多不同的见解。如唐君毅先生即称：“朱子阳明之论致知格物，皆无当于大学本文之文理，及朱子重订章句，与阳明一派固守大学古本，皆非是”；然“通大学全文之精神而观，则见阳明之言致良知，实无大异于大学之言明明德”（见氏著《中国哲学史原论·导论篇》，第 332、346 页）。此诚为阳明更近《大学》古义。

③ 傅伟勋：《从西方哲学到禅佛教》，三联书店，1992 年，第 51—52 页。

自创本文，构成为“过度的解释”；第二个原则确保了对本文的处理是一种加入了解释者个人意向的解释（阳明所谓“实有诸己者也”）而非只作客观知识的处理。知识的处理，其基本问题可以化约为共殊问题，其间，无论是从殊相抽取共相或由共相演绎殊相，都毋涉于处理者的主观意向，亦不可以“增加”什么。而解释则必须有所增加，才可以构成为解释。那么，解释何以可以增加新东西呢？如上所述，朱子是借赋予信仰以理性形式，阳明是借对信仰的重新体证予以深化，从而得以开新的。此外，在我个人对古典文献的检索中，至少还有两点是值得注意的：

朱子是借赋予信仰以理性形式，阳明是借对信仰的重新体证予以深化，从而得以开新的。

其一是，中国古典本文作者在使用一个概念与命题时，由于往往是情境性的，因而便显示出多义性。后来的解释者即可以各取其一义而予以凸显和强化之，此亦可赋予本文以新的意义；

其二是，当把中国古典本文所使用的概念的原有内涵抽去（内涵越少），则此概念可以与新的情境（新的认识水平、新的生活方式、新的价值信念）挂搭起来（外延越广），从而实现内涵的转换而获得新的意义。如“大学”本为古代学制，人们可以不论其学制（内涵）而论其功能（内涵转换），如阳明说，大学者，成就大人（君子）的品德之学也。此亦可以说不离本文却又开出新意。又如“仁”这一概念，孔孟多以“亲亲”为说；然“亲亲”关系可以抽象为“生生”关系，从而融入宇宙论，借宇

宙之"生生"论"仁"，《易传》即是；"生生"必依一定之"理"，故又可转出"生理"为"仁"，朱子即是；"生理"不在心外，实在"本心"，此则又可以"本心"指"仁"，阳明子即是。这些都可以说是借抽象、内涵转换，而开显新意。

由于在解释中解释者可以有意在本文的基础上"增加"东西，因而对本文的解释便具有永久的开放性。如是，对同一本文在同一时代乃至不同时代的不同解释，所显示的，就不是解释的混乱。恰恰相反，正是借这种不同解释而呈现了本文意义的丰富性。依此看解释的有效性，则不应只局限于此种解释之于本文是否有所根据，尤应以此种解释是否为同一时代甚至往后数代人所普遍地接受为言。如上所说，阳明之解释虽然与本文出入较大，但毕竟产生了相当的影响。然则，将阳明之解释及其所取之方法，视为一种"创造的解释"，应该是可以成立的！

《齐物论》注疏传统中的解释学问题

陈少明*

中国虽然没有系统的解释理论，但有丰富的经典解释经验。不仅儒家经学如此，道家、佛教以及其他诸子之学，同样显示在这源远流长的学术传统中，经典的解释是思想传承与拓展的重要途径。在当代学术的背景下，聚焦中国经典的"解释经验"，不但可以从新的角度透视我们的文化传统，同时对来自其他文化（尤其是西学）的解释理论，也望有参较作用。然解释经验的多样性，受制于经典（文本）的具体形态。[①]本文以《齐物论》的注疏史为对象，基于下面的几点考虑：（一）《齐物论》既是《庄子》的代表作，也是体现中国古典哲学深度的作品，其注疏史蕴含着关于哲学的解释经验；[②]（二）它的言述方式——寓言、重言与卮言的结合，同现代解释学讨论的中心问题——隐喻有密切的关联；（三）"齐物论"揭示的"知"的问题正是每一教化传统不得不面对的问题，其

---

* 作者系中山大学哲学系教授。

① 解释经验的多样性，可以从《左传》、《易传》及《韩非子》的《解老》、《喻老》等早期解释性作品得到证明。参阅汤一介《论创建中国的解释学问题》，载《学术界》2001年第4期。

② 参见陈少明、李兰芬：《从〈齐物论〉看〈庄子〉》，载陈少明编《经典与解释》，广东人民出版社，1999年。

注疏活动实际上也是不同思想立场的竞技行为，从中可以看到多种视界的交叠。

以《齐物论》的注疏史为对象，基于下面的几点考虑：（一）《齐物论》既是《庄子》的代表作，也是体现中国古典哲学深度的作品，其注疏史蕴含着关于哲学的解释经验；（二）它的言述方式——寓言、重言与卮言的结合，同现代解释学讨论的中心问题——隐喻有密切的关联；（三）"齐物论"揭示的"知"的问题正是每一教化传统不得不面对的问题，其注疏活动实际上也是不同思想立场的竞技行为，从中可以看到多种视界的交叠。

一、言述方式

读《庄子》不管你是否认同其观念，多半会叹服其语言的魅力，至少会对其既有深邃的义理，又有丰富的想象，留下深刻的印象。《庄子》中的作者，称其言述方式为寓言、重言与卮言。《天下》对庄子的评介，非常重视其语言风格的独特性：

> 芴漠无形，变化无常。死与？生与？天地并与？神明往与？芒乎，何之？忽乎，何适？万物毕罗，莫足以归。古之道术有在于是者。庄周闻其风而悦之。以谬悠之说、荒唐之言、无端崖之辞，时恣纵而不傥，不以觭见之也。以天下为沉浊，不可与庄语。以卮言为曼衍，以重言为真，以寓言为广。独与天地精神往来，而不敖倪于万物。不谴是非，以与世俗处。其书虽环玮，而连犿无伤也；其辞虽参差，而諔诡可观。彼其充实，不可以已。上与造物者游，而下与外死生、无终始者为友。其于本也，弘大而辟，深闳而肆；其于宗也，可谓稠适而上遂矣。虽然，其应于化而解于物也，其理不竭，其来不蜕，芒乎昧乎，未之尽者。

而《寓言》开篇则说："寓言十九，重言十七，卮言日出，和以天倪。"寓言即有所寄托之言，重言则引述前人之语，卮言便是不为常理所得之论。[①]《寓言》自解说："卮言日出，和以天倪，因以曼衍，所以穷年。不言则齐，齐与言不齐，言与齐不齐也，故曰言无言。言无言，终身言，未尝言；终身不言，未尝不言。有自也而可，有自也而不可；有自也而然，有自也而不然。恶乎然？然于然。恶乎不然？不然于不然。恶乎可？可于可。恶乎不可？不可于不可。物故有所然，物故有所可。无物不然，无物不可。非卮言日出，和以天倪，孰得其久？万物皆种也，以不同形相禅；始卒若环，莫得其伦，是谓天均。天均者，天倪也。"王夫之在该篇题解中说，"此篇与《天下》篇乃全书之序例"。

注家一般都会同意，在《庄子》的重要论述中，三言的关系密不可分。而《寓言》作者对三言所作的说明中，除谈卮言直接叙述《齐物论》思想内容外，像子游问子綦、罔两问景等寓言，均系模仿《齐物论》而来。这意味着《齐物论》的言述，可以代表《庄子》的风格。然而我们应当注意三言在层次上的区分：寓言相对于直陈而言，重言则相对于独立论说而言，而卮言则相对于常理而言。所谓直陈，这里指论说中谈及对象时，用词在字面上有确定的含义。庄周是庄周，蝴蝶是蝴蝶。人是人，物是物。蝼蚁、稊稗、瓦砾、屎溺等等，不会说成"道"或其他什么。独立论说指不把权威的言论作为立论的根据，而是从公共生活经验出发，依说理的规则来表达自己的观点。而常理指人类共有的某些思想信念，其范围虽无法严格界定，但有些内容则很明确，如表达观点时不能在逻辑上自相矛盾。由此看来，寓言是言述的形式，而卮言其实属于所表达的思想内容。而重言的性质，则由所引述内容而定。一种完美的论说，形式与内容自然不可分割。但本文的任务，是从形式的角度入手探讨问题，故"寓言"是我们讨论的焦点所在。

寓言是通过虚构的精炼的故事去展示或暗示某种观念的文体。如庄周梦蝶，是虚构而非真实的故事，一目了然。在这一点上它像叙事文学，但

---

① 参见杨柳桥：《庄子"三言"试论》，载《庄子译诂》，上海古籍出版社，1994年，第1—11页。

其篇幅要求尽量精简，不宜长篇大论。其表达观念的方式是展示，而非论证。论证要求概念有明确的涵义与指称，结论从合乎逻辑规则的推论中获致。展示只是靠精心设计的情节，让有生活经验的读者，从中体验或领悟其内涵。作者有时会对其所表达的观念作提示，有时则隐而不露，故只是暗示而已。展示是借形象把观念表达得更生动、更易理解，而不是更确切或更可信。换句话说，寓言既是压缩了的小说，也是扩展了的隐喻。从隐喻、寓言到小说（包括一切叙事文学），形式上看，是从修辞到体裁的扩展过程。理解寓言的关键在于隐喻。

> 论证要求概念有明确的涵义与指称，结论从合乎逻辑规则的推论中获致。展示只是靠精心设计的情节，让有生活经验的读者，从中体验或领悟其内涵。

> 展示是借形象把观念表达得更生动，更易理解，而不是更确切或更可信。换句话说，寓言既是压缩了的小说，也是扩展了的隐喻。

隐喻的基本单位是句子，而非词。虽然词潜在的多义性是隐喻的条件，但它只有在句子中才能起示义的作用。喻词是隐喻的关键，它包含字义（指）与喻义（旨）两个层次。如“人是一只狼”，狼的字义是一种特定的动物，而喻义是凶残的本性。又如“她是迷途的羔羊”，羔羊喻善良、柔弱者。用两种不同的动物喻两种相反的性格，是这两种动物的属性与喻旨有相类似之处，如狼具有攻击性，而羔羊相反，容易受伤害。一个隐喻要成功传达，不仅依靠使用者对喻词的准确选择，同时也需要接受者的恰当解读。首先是不能把隐喻误会为命题，否则就会有指鹿为马或按图索骥之虞。其次是对喻词字面意义上所示之物的属性有相应的了解。任何具体物的属性都是多方面的，不同属性可以联想不同的意义。钱钟书先生对隐喻的机制有精辟的说法：“比喻有两柄而复具多边。盖事物一

而已。然非止一性一能，遂不限于一功一效。取譬者用心或别，着眼因殊，指(denotatum)同而旨(significatum)则异；故一事物之象可以孑立应多，守常处变。”[①]缺乏相应的领会，结果也会南辕北辙。钱先生也以庄子为用喻之高手：“拟象比喻，亦有相抵互销之法，请征之庄子。罗璧《识遗》卷七尝叹：‘文章一事数喻为难，独庄子百变不穷’，因举证为验。夫以词章之法科庄子，未始不可，然于庄子之用心未始有得也。说理明道而一意数喻者，所以防读者之囿于一喻而生执着也。星繁则月失明，连林则独木不奇，应接多则心眼活；纷至沓来，争妍竞秀，见异思迁，因物以付，庶几过而勿留，运而无所积，流行而不滞，通多方而不守一隅矣。”[②]一方面是同一指(形象)可以喻不同的旨(观念)，另一方面是相同的观念，也可以借不同的事物为喻，此即所谓“两柄多边”之义。

事实上，《庄子·外物》对言、意的区分所触及的，正好是隐喻中字义与喻义的关系问题：“荃者，所以在鱼，得鱼而忘荃；蹄者，所以在兔，得兔而忘蹄；言者，所以在意，得意而忘言。吾安得夫忘言之人而与之言哉?”这本身也是一个妙喻。联系《秋水》“可以言论者，物之粗也，可以意致者，物之精也”的说法，物之粗是有形有象，物之精则无声无影。在隐喻中，喻词的字义(言)是形象化的事物，而喻义(意)则是抽象化的观念。字义只是手段，喻义才是目的。但手段往往会支配目的，要防止被言(字义)牵着鼻子走，就得提醒读者须得意忘言。寓言比一般隐喻复杂的地方在于，隐喻字面上传达的形象，其属性往往以静止的形态出现，而寓言中的形象焦点不在于其不变的属性，而是其行为。寓言有情节，这增加了理解的变数。在西方解释学中，隐喻也是较受关注的重要问题之一。[③]

---

① 钱钟书：《管锥编》第一册，中华书局，1979年，第39页。

② 钱钟书：《管锥编》，前揭书，第13—14页。

③ 保罗·利科尔(Paul Ricoeur)的讨论较有深度，参见其所著《隐喻的规则》(The Rule of Metaphor, translated by Robert Czerny with Kathleen MaLaughlin and John Costellosj, Routledge and Kegan Paul, London, 1978.)，《隐喻和解释学的中心问题》(Metaphor and the central problem of hermeneutics', in Hermeneutics and the Human Sciences, edited and translated by John B. Thompson, Cambridge University Press, 1998)，后者把隐喻与文本的结构作类比，并提出从隐喻分析通向文本分析，及从文本分析深入隐喻分析两种走向，作为相互补充的解释策略，较有意思。

二、诗与哲学

梦是《齐物论》的重要意象，"方其梦也，不知其梦也；梦之中又占其梦焉，觉而后知其梦也，且有大觉而后知此其大梦也。"这梦与觉，实际上是相互衬托的。没有梦就无所谓觉，而没有觉，梦就无解。梦幻般的意境，展示在一连串精心构思的寓言中，而冷静的析理，也就是"觉"，则穿插在故事的叙述之中。后者就是庄生的卮言，它以析理的形式，解构理的根基。它充满吊诡，令人难以置信，而又十分迷人。隐喻是诗的语言，寓言就是无韵的诗。《齐物论》是诗与哲学的奇异结合。

隐喻是诗的语言，寓言是无韵的诗，《齐物论》则是诗与哲学的奇异结合。

隐喻与寓言有密切的关联，寓言既是简单的隐喻的扩展，把静态的特性变成活动的情节，同时也可能包含连串简单的隐喻。《寓言》篇讲"寓言十九"，其寓言之说当包括各种简单的隐喻。无处不寓，也就是无处不用喻。《齐物论》用喻俯拾皆是，这里只摘引几则喻旨玄妙而读者又较熟悉的寓言：

> 南郭子綦隐机而坐，仰天而嘘，荅焉似丧其偶。颜成子游立侍乎前，曰：何居乎？形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎？今之隐几者，非昔之隐几者也。子綦曰：偃！不亦善乎，而问之也！今者吾丧我，汝知之乎？汝闻人籁而未闻地籁，汝闻地籁而未闻天籁夫！子游曰：敢

问其方。子綦曰：夫大块噫气，其名为风，是唯无作，作则万窍怒号，而独不闻之翏翏乎？山林之畏佳，大木百围之窍穴，似鼻，似口，似耳，似枅，似圈，似臼，似洼者，似污者。激者、謞者，叱者，吸者，叫者，譹者、宎者，咬者，前者唱于而随者唱喁；泠风则小和，飘风则大和，厉风济则众窍为虚。而独不见之调调，之刁刁乎？子游曰：地籁则众窍是已，人籁则比竹是已，敢问天籁。子綦曰：夫天籁者，吹万不同，而使其自己也，咸其自取，怒者其谁耶？

上面是开篇的故事，主要意象是"丧我"与"天籁"，所喻之理，用一个问句引而不发。再看结尾：

罔两问景曰：曩子行，今子止，曩子坐，今子起，何其无特操与？景曰：吾有待而然者耶？吾所待又有待而然者耶？吾待蛇蚹蜩翼耶？恶识所以然！恶识所以不然！

昔者庄周梦为胡蝶，栩栩然胡蝶也，自喻适志与！不知周也。俄然觉，则蘧蘧然周也。不知周之梦为胡蝶与？胡蝶之梦为周与？周与胡蝶则必有分矣，此之谓物化。

首尾呼应，意象神奇，均是寓言运用。与这种寓言相伴的"卮言"，是庄周的"理"——不合常理之理。《寓言》关于"卮言"所引的例子，《齐物论》中与之相关的原文是这样：

以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也；以马喻马之非马，不若以非马喻马之非马也。天地一指也，万物一马也。道，行之而成；物，谓之而然。有自也而可，有自也而不可。有自也而然，有自也而不然。恶乎然？然于然。恶乎不然？不然于不然。恶乎可？可于可。恶乎不可？不可于不可。物固有所然，物固有所可。无物不然，无物不可，故为是

举莛与楹，厉与西施，恢恑憰怪，道通为一。其分也成也；其成也毁也。凡物无成与毁，复通为一。唯达者知通为一，为是不用而寓诸庸。庸也者用也，用也者通也，通也者得也。适得而几矣，因是已。

与此相类似谈物者，还有：

物无非彼，物无非是。自彼则不见，自是则知之。故曰：彼出于是，是亦因彼，彼是，方生之说也。虽然，方生方死，方死方生，方可方不可，方不可方可；因是因非，因非因是。是以圣人不由，而照之于天，亦因是也。是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非。果且有彼是乎哉？果且无彼是乎哉？彼是莫得其偶，谓之道枢。枢，始得其环中，以应无穷。是亦一无穷，非亦一无穷也，故曰莫若以明。

关于卮言，并不局限于对物的看法上。整篇《齐物论》，贯串一系列对待的思想范畴，如物我、身心、人物、言意、知辩、智愚、成亏、彼此、大小、利害、是非、美丑、安危、梦觉、寿夭、生死、有无，等等，世俗自以为界线分明的观念，在庄周笔下，无不处于不确定、不可靠的状态中。概括起来说，就是认知、或者说整个生活的危机。庄子应付各种问题的口头禅

就是“予恶乎知之”：

啮缺问乎王倪曰：子知物之所同是乎？曰：吾恶乎知之！子知子之所不知耶？曰：吾恶乎知之！然则物无知耶？曰：吾恶乎知之！虽然尝试言之。庸讵知吾所谓知之非不知耶？庸讵知吾所谓不知之非知耶？……自我观之，仁义之端，是非之途，樊然殽乱，吾恶能知其辩？

予恶乎知说生之非惑耶？予恶乎知恶死之非弱丧而不知归者邪？丽之姬，艾封人之子也。晋国之始得之也，涕泣沾襟，及其至于王所，与王同筐床，食刍豢，而后悔其泣也。予恶乎知夫死者不悔其始之蕲生乎？梦饮酒者，旦而哭泣；梦哭泣者，旦而田猎。方其梦也，不知其梦也；梦之中又占其梦焉，觉而后知其梦也，且有大觉而后知此其大梦也。而愚者自以为觉，窃窃然知之。君乎？牧乎？固哉！丘也与汝皆梦也，予谓汝梦亦梦也。是其言也，其名为吊诡。万世之后而一遇大圣，知其解者，是旦暮遇之也。

这梦觉缠绕正是是非难辨的生动写照。寓言与卮言，或者诗与理有时很难清楚划界。所以历代注家中，也不乏有以《齐物论》为美文来赏析者。兹引刘凤苞的《南华雪心编》为例：

庄子此篇，另是一番意境，……前以丧我发端，见我身且非我有，安用哓哓辩论。后以物化作结，见彼此皆属幻形，还他空空无着。如此设想，真觉古今来高论危言，一切皆可听其有无也。前幅借子游问答，揭出人籁地籁天籁，暗影物论，已伏不可齐之根。而以天籁为化机，全在无字句处领会，纷纶妙义，不落言筌。……言非吹也句，从上文吹万吹字，一丝飘来，如彩虹跨波，幻出双桥。游丝结絮，粘成一片。绝妙文心，纯是化境。……其用笔忽纵忽横，忽起忽落，节节凌空，

> 层层放活，能使不待齐不必齐不可齐不能齐之意，如珠走盘，如水泻瓶，如砖抛地，乃为发挥尽致也。末幅撰出罔两问景一层，骤读之，不知何处落想。细玩之，分明是吾丧我三字顶上圆光，空中变相，眼光直射题巅，而真宰已了然言下矣。随借庄周梦为蝴蝶现身说法，齐而不齐，不齐而齐，而以物化一句，结住通篇，更从何处拟议分辨。仙乎仙乎，非庄生无此妙境也。……读《南华》胜读《国策》。《国策》亦工比喻，无此运化之精也。读《南华》胜读《尔雅》。《尔雅》能析物情，无此陶熔之妙也。[①]

这种评论，作用不在析理，而是赏诗或品文。它用的是一种表达情感的语言，大量的隐喻烘托作者为庄文所陶醉的感受，本身也是一则美文。以欣赏的眼光读庄，自有审美上独立的价值。但从释理的角度看，这类文字的言述方式，基本上是把文本的连串隐喻转化为另一系列的隐喻。庄子的寓意依然未能得到逻辑上更有说服力的分析。形象比概念更能表达感情。而释理需要提取观念，要透过指（字面形象）去了解旨（所喻之义）。否则，卮言或者吊诡之深刻含义就不能揭示出来。《齐物论》的文体风格或言述方式，可以接受两种不同的阅读方式。审美的阅读，感受有精粗高下之

以欣赏的眼光读庄，自有审美上独立的价值。但从释理的角度看，这类文字的言述方式，基本上是把文本的连串隐喻转化为另一系列的隐喻。庄子的寓意依然未能得到逻辑上更有说服力的分析。形象比概念更能表达感情。而释理需要提取观念，要透过指（字面形象）去了解旨（所喻之义）。否则，卮言或者吊诡之深刻含义就不能揭示出来。《齐物论》的文体风格或言述方式，可以接受两种不同的阅读方式。

① 转引自周友祥：《齐物论集释》，见其所著《言境释四章》，上海人民出版社，1998年，第190—191页。

分，但无截然对错之别。而释理的阅读，便免不了冲突的可能。

三、解释的竞逐

《齐物论》既生动，且深刻。所谓深刻，不一定是正确。常识大多正确，但无人说它深刻。只有与习惯的想法不同，同时又具有新的启发性的见解，我们才说它深刻。深刻是它吸引众多注家的根本。另一方面，其精心结撰的寓言、隐喻，则是导致各种解释竞逐不已的另一原因。一篇《齐物论》，从主题到各种用词，充满歧义与争议。而最值得一说的，便是开篇与结尾的寓言，以及篇名的理解。先说开篇，从"吾丧我"到"天籁"是联成一气的，而作者用以点题而又最有争议的，便是故事结束时的那句反诘："夫天籁者，吹万不同，而使其自已也，咸其自取，怒者其谁耶？"郭象是注庄大家，他的解释是：

> 同天人，均彼我，故外无与为欢，而嗒焉解体，若失其配匹。……吾丧我，我自忘矣。我自忘矣，天下有何物足识哉！故都忘内外，然后超然自得。……况之风物，异音同是，而咸自取焉，则天地之籁见矣。大块者，无物也。夫噫气者，岂有物哉，气块然而自噫耳！物之生也，莫不块然而自生，则块然之体大矣，故遂以大块为名。……夫天籁者，岂复别有一物哉！……无既无矣，则不能生有。有之未生，又不能为生。然则生生者谁哉？块然而自生耳。自生耳，非我生也。我既不能生物，物也不能生我，则我自然矣。自已而然则谓之天然。天然耳，非为也，故以天言之。[以天言之]，所以明其自然也，岂苍苍之谓哉。而或者谓天籁役物使从己也，夫天且不能自有，况能有物哉！故天者，万物之总名也。莫适为天，谁主役物乎？故物各自生而无所出焉，此天道也。①

---

① 《南华真经注疏》上册，曹础基、黄兰发点校，中华书局，1998年，第23—26页。

郭注的主旨，用一个关键字表达，就是"自"。丧我是自忘、自得，音声是自取，物为自生，我则自然。为了贯彻其说法，把"大块"也解为"无物"。其着眼点，是那个暗示性的反诘，并断然作否定的解读。同样深暗义理的王夫之，对同一文本的理解就另有一番景象：

> 昔者子綦之隐几，尝有言以辨儒墨矣，至是而嗒焉忘言；子游见其丧偶之心矣，故问。夫论生于有偶，见彼之与我异，而若仇敌之在前，不相下而必应之。而有偶生于有我：我之知见立于此，而此以外皆彼也，彼可与我为偶矣。赅物之论，而知其所自生，不出于环中而特分其一隅，则物无非我，而我不足以立。物无非我者，唯天为然。我无非天，而谁与我为偶哉？故我丧则偶丧，偶丧而我丧，无则俱无，不齐皆齐也。……凡声皆籁也。籁本无声，气激之而有声。……气机之所鼓，因音立字，因字立义，彼此是非，辨析于毫芒，而芒然于所自出，亦恶足纪乎？地本无声，因风而有声。风亦不能为声，假山林之曲、大木之窍而有声。……物之声不一，犹之言也；人之言不一，犹之声也；皆比竹之类也。其已将谓自已，其取将为自取，而气之激于中者，岂果不容已者乎？浸假无知，则不足以怒发，而亦知何自而有知耶？故诘其为

谁，而不穷其知之所自出。①

郭象看到的是“物”，船山关注的是“论”。王氏的重点，由物我问题转移到风声关系上来。强调“因风而有声”，但风也不成声，得依“山林之曲”、“大木之窍”，即“有隅”才激而成声。故众声喧哗同物论蜂起一样，都有为而发，非事物的本然状态。郭象拈出一个“自”字，船山则立足一个“齐”字。从而，对寓言结尾问题，便与郭解大相径庭。简言之，郭象以三籁喻自然无为之理，船山则以其喻有为之义。

在《齐物论》注释史上，对“三籁”的解读，同样众声喧哗。择其要者还有：

风出空虚，寻求无迹，起于静而复于静，生于无而归于无。②

人籁出于使然，天籁则有自然者，存而尸之者谁邪？……即虚以观物，物无不齐。即实以观物，物无不异也。③

窍为风之所鸣，而物为化之所役，所遇虽殊，而同归于一致，此物我不得不齐也。然风不能鸣无窍，而化不能役无物，能脱形骸之累而妄想之情，了然明达而非我有，则入于神妙，而造化不能拘之矣。④

世间无日无是非，小是小底风，大是大底风，然终必寂然而止，所谓齐也。识其所从生，则不待止而齐矣。怒者其谁邪？莫之为而为者，天也。⑤

天籁者何？道也。人籁者何？物也。物固不齐，道未有不齐者也。⑥

---

① 王夫之：《庄子解》，王孝鱼点校，中华书局，1981年，第11—12页。
② 林自：《庄子解》，转引自《齐物论集释》，《言境释四章》，第200页。
③ 陈祥道：《庄子注》，转引自《齐物论集释》，《言境释四章》，第200页。
④ 王雱：《南华真经新传》，转引自《齐物论集释》，《言境释四章》，第201页。
⑤ 刘辰翁：《庄子点校》，转引自《齐物论集释》，《言境释四章》，第202页。
⑥ 藏云山房主人：《大义解悬参注》，转引自《齐物论集释》，《言境释四章》，第203页。

上述众论均为释"三籁"而作，庄子的兴趣并非谈风物，而是借此表达对生命或世态的看法。但作为喻物的风声，其自然形态有多种多样的属性，例如动与止、大与小、强与弱、静与响、谐与躁、齐与异以至起源与归趋、主动与被动、人为与天然，等等。从不同的角度观察、体味，所联想到的意义自然不一样。上引钱钟书先生说，"盖事物一而已，然非止一性一能，遂不限于一功一效。取譬者用心或别，着眼因殊，指（denotatum）同而旨（significatum）则异"。这是从用喻的观点看，若从理解者的角度讲，就留下多种解释的可能性。有些寓言或隐喻，可能会用比较概念化的说法点题，交出谜底，以免人费猜测的心思。但该章的结语偏偏很含蓄。或者如钱氏所说，庄子也有他的策略，其"说理明道而一意数喻者，所以防读者之囿于一喻而生执着也"。故对任何寓意或喻旨的引申，需要与文本中其他寓言或隐喻的解读相联系。

注家多明白，《齐物论》首尾之寓言是相呼应的，但不同视角，所看到的问题不一样。仍以郭象与王夫之的对比为例，郭象是由梦觉难分的意象，感受到生死、物我界限的不确定性："方其梦为蝴蝶而不知周，则与殊死不异也。然所在无不适志，则当生而系生者，必当死而恋死矣。……夫梦觉之分，无异于死生之辩也。……而愚者窃窃自以为知生之可

乐，死之可苦，未闻物化之谓也。"[①]王夫之则据守在齐是非的立场上："故于篇终申言物化，以见是非之在物者，本无已信之成形。梦也，觉也，周也，蝶也，孰是而孰非？物化无成之可师，一之于天均，而化声奚有不齐哉？此以夺儒墨之所据，而使荡然于未始有无之至齐者也。"[②]

当然，《齐物论》也并非没有留下分析性的文字，这些文字也有明确且重要的思想论断。如关于知的层次的论述："古之人，其知有所至矣。恶乎至？有以为未始有物者，至矣，尽矣，不可以加矣。其次，以为有物矣，而未始有封也。其次，以为有封焉，而未始有是非也。是非之彰也，道之所以亏也。"有些所谓"卮言"，虽立论诡异，然含义也较明确。此类论述，实际上从整体上起了限制释义范围的作用。

下面再来看《齐物论》篇名的题解。分歧出现在对标题的读法，是读"'齐物'论"，还是读"齐'物论'"？马叙伦《庄子义证》引："按《文选・魏都赋》'万物可齐于一朝'，刘渊林注：'庄子有齐物之论。'刘琨《答卢谌书》云：'远慕老庄之齐物。'晋人崇尚玄学，皆不以物论二字连读，梁刘勰《文心雕龙・论说篇》直云'庄周齐物，以论为名'，尤可证六朝旧读矣。"[③]而章太炎《齐物论释》也说："此篇丧我，终明物化，泯绝彼此，排遣是非，非专为统一异论而作，应从旧读。"[④]但主张"物论"连读者，也大有人在，王夫之就是代表。《庄子解》对《齐物论》所作的题解说：

> 当时为论者夥矣，而尤盛者儒墨也。相竞于是非而不相下，唯知有己，而立彼以为耦，疲役而不知归。其始也，要以言道，亦莫非道也。其既也，论兴而气激，激于气以引其知，泛滥而不止，则勿论其当于道与否，而要为物论。物论者，形开而接物以相构者也，弗能齐也。使以道齐之，则又入其中而与相刃。唯任其不齐，而听其自已；知其所自兴，知其所自

---

① 《南华真经注疏》上册，第58—59页。
② 王夫之：《庄子解》，第29页。
③ 转引自《齐物论集释》，《言境释四章》，第196页。
④ 章太炎：《齐物论释》，载《章太炎全集》(六)，上海人民出版社，1986年，第61页。

息，皆假生人之气相吹而巧为变；则见其不足与辨，而包含于未始有之中，以听化声之风济而反于虚，则无不齐矣。[①]

王氏的题解建立在他对《齐物论》思想的整体理解之上，其解"丧我"、"天籁"，同解罔两问景、庄周梦蝶，贯串着同一思路。这种整体把握的方式，同郭象没有二致。"物论"连读，虽同郭象的思路不一样。不过，究实而论，两种说法都能从文本中找到依据。虽然侧重点不同，但也非水火不容。如果要拘泥于"齐物论"三字作文章，我们也许可添一新解，叫"齐物我"。此一含义，前人也涉及："齐是非，齐物我，齐生死，齐变化，和之以天倪。天倪者，天均也，无物不然，无物不可，谓齐物论。"[②]又"大凡物论不齐，皆始于有我。物我对立，是非互争，而为齐物论矣"。[③]其实，《齐物论》这一标题，是否作者所定，尚有问题。由此推作者原意，未必很有意义。[④]在很多理解的歧异中，不存在对错，但表现为深

《齐物论》是另一意义的思想经典。它以司任何具有意识形态色彩的说教格格不入的思想性格，在思想史上独树一帜。它具有神奇飘忽的意象，诡异无常的言路，敞开理解的多样性。而其对理性以至生活意义的见解，对其他思想系统的根基形成严重的挑战，又迫使或吸引其他思想人物来应答。这样，解释的歧异就不只是局限于对《齐物论》或者《庄子》文本的理解问题，它成了不同思想传统对话的途径，是思想的竞技场。

① 王夫之：《庄子解》，第10页。

② 陈深《庄子品节》，转引自《齐物论集释》，见《言境释四章》，第183页。

③ 郭良翰：《南华经荟解》引李宗谦语，转引自《齐物论集释》，见《言境释四章》，第184页。

④ 据今人分析，《庄子》内七篇篇名均为三字，这在先秦文献中是较少见的现象，特别像《德充符》这样奇怪的命名，疑是出于谶纬流行时代的汉人手笔。参见任继愈：《庄子探源之一》，载《中国哲学史论》，上海人民出版社，1981年，第261页；张恒寿：《庄子新探》，湖北人民出版社，1983年，第26—35页。

浅、精粗之分（某些可以验证的历史及文献知识问题不在此列）。

四、开放文本

解释学有一著名的关于局部与整体的循环理解问题。如果扩大文本就是增大整体的内容的话，则整体同文本一样，都是相对的概念。对一个句子而言，一个段落或一则寓言就是整体；而对一个段落或一则寓言而言，一篇文章就是整体。由此类推，一部个人文集、学派合集等等，都是不同程度的整体。而文本也就可从一个段落或一则寓言，扩大到众多作者的众多作品上。就知识参考而言，文本的边界是开放的。但就思想诠释而言，文本的利用则有学派的分野。所以，具有道统观念的解释者，对文本的利用得以确保思想的纯洁为前提。皮锡瑞说："凡学皆贵求新，唯经学必专守旧。经作于大圣，传自古贤。先儒口授其文，后学心知其意，制度有一定而不可私造，义理衷一是而非能臆说。世世递嬗，代代相承，谨守训辞，毋得改易。"[1]就是对维护道统而言的。如果做不到这一点，对其他思想传统的利用，就得悄悄进行，如宋儒注经时对佛老的暗中援引。但即便如此，还是有人因此不断被非议。

《齐物论》是另一意义的思想经典。它以同任何具有意识形态色彩的说教格格不入的思想性格，在思想史上独树一帜。它具有神奇飘忽的意象，诡异无常的言路，敞开理解的多样性。而其对理性以至生活意义的见解，对其他思想系统的根基形成严重的挑战，又迫使或吸引其他思想人物来应答。这样，解释的歧异就不只是局限于对《齐物论》或者《庄子》文本的理解问题，它成了不同思想传统对话的途径，是思想的竞技场。外杂篇不说，《庄子》成书后，《齐物论》思想的第一次重要发挥，当推郭象的《庄子注》（假定其包含有向秀注的内容）。郭象是玄学注庄的代表，其说虽杂有讲君臣之分这类较有儒家色彩的观

① 皮锡瑞：《经学历史》，周予同注释本，中华书局，1981年，第139页。

念，但其自然主义的取向与《庄子》的面貌总体上算是吻合。魏晋人谈圣论经时，往往赋予其特别的含义，并不意味着它非常儒家化。道教崇《道德真经》、《南华真经》，其神仙之术，也是对老庄文本中隐喻或寓言的一种解读，不必然是另一种立场。但明确站在儒、佛的立场上作诠释，就较耐人寻味。

佛学与庄学较有亲和力，其对世俗观念的否定，对知识的怀疑，对言意关系不确定性的观点，以及大量采用隐喻的言述方式等等，显示两者间有许多类似之处。故佛学在中国传播前期，由老庄引申而来的玄学，也助以一臂之力。最典型的例子，便是僧肇的作品。"物我同根，是非齐观"，"有无齐观"这类《齐物论》式的语言，均进入《肇论》："然则玄道在于妙悟，妙悟在于即真。即真则有无齐观，齐观则彼己莫二。所以天地与我同根，万物与我一体。同我则非复有无，异我则乖于会通，所以不出不在则道存乎其间矣。"(《涅槃无名论》)也许，僧肇还未能完全走出以玄解佛的阶段。一旦中国佛学发展成熟，理解的方向就会倒过来。例如，把《齐物论》的"莫若以明"、"因是"解为："明者，空中自现，本体明妙，释氏言慧觉是也。因者，空中自然，真性如如，禅宗言净因是也。明非寂照，因非缘假。明是因处明，因是明处因。明如镜像，因是法身。明从虚生，故得其环中。"[1]庄玄禅

[1] 郭良翰《南华经荟解》引李宗谦语，转引自《齐物论集释》，见《言境释四章》，第184页。

差别不是很大，有时难解难分。但唯识宗就不一样，它用的是一套名相分析的说法。然章太炎也可引申其观点作《齐物论释》：

齐物者，一往平等之谈。说其实义，非独等视有情，无所优劣，盖离言说相，离名字相，离心缘相，毕竟平等，乃合《齐物》之义。次即《般若》所云，字平等性，语平等性也。其文既破名家之执，而即泯绝人法，兼见空相，如是乃荡然无阂。若其情存彼此，知有是非，虽复泛爱兼利，人我毕足，封畛已分，乃奚齐之有哉。……齐其不齐，下士之鄙执；不齐而齐，上哲之玄谈。自非涤除名相，其孰能与于此。①

章氏对该文非常自负，以为千金不易。不过，这与其说是对《齐物论》的过渡诠释，不如当作一篇比较哲学的论文更为合适，故一般论者也极少计较它是否符合庄意，而更关心其所绎义理是否圆融。有趣的是以儒释庄的问题。不说外杂篇"诋訾孔子"的问题，《齐物论》之齐是非，也直接针对儒墨而来。但宋明时期，竟有不少儒者，在注《齐物论》时，以庄学为儒学之援军。其中，有以庄之道为《易》之道者：

有始也者，有形而可见，见物不见道也。有未始有始也者，见道未忘道也。有未始有夫未始有始也者，气形质具而未相离，谓之浑沦，此道之极致。有有也者，非妙有也。有无也者，非真无也。未知有无之果孰有孰无哉，一阴一阳之谓道，阴阳不测之谓神。②

有以《中庸》解说的：

《中庸》谓不诚无物，然非物无以见诚，故曰非我无所取。

---

① 《章太炎全集》(六)，上海人民出版社，1986年，第61页。

② 林自：《庄子解》，转引自《齐物论集释》，见《言境释四章》，第230页。

此言几于道矣。不知谁实使之，若有真宰存于中而无端之可寻。信者率性而行，情者性之已发，性则无形之可见也。①

无极而太极。有太极则有阴阳，是谓有封。阴阳分，而刚柔有体，善恶生焉。喜怒哀乐未发，则未始有物，谓之中，则未无物。喜怒哀乐，封也。中节不中节，是非之彰也。中既发，则性动而情矣。爱者情之根本，有动静则有成亏矣。②

有说成"天理"：

不知之知，便是不言之辩，便是不道之道。若有人能知此，则可以见天理之所会矣。天府者，天理之所会也。③

还有寻到"本心"的：

夫人之止念非难，不续为难。能自初成心即师而求之，于未成心之前则念不续，而性可复矣。是故对物则心生，忘物则性现。心者性之用，万法之本原，一身之主宰，盖不可蔑无。若曰成心，则流

一篇《齐物论》，被宋明儒者读出这么多的儒学意涵，这表明在它的解释史上，作参释用的文本，范围是开放的。但不同文本同被解释的原作，其意义联系存在远近的不同。断言章太炎、王夫之同郭象，对了解《齐物论》有同样的作用，显然是说不过去的。然而，各自的释本，在义理的探究上，无疑又有相互不能取代的思想价值。而且，毫无疑问，它们共同构成了《齐物论》开启的思想传统的组成部分。

① 赵以夫：《庄子内篇注》，转引自《齐物论集释》，见《言境释四章》，第233页。

② 林以夫：《庄子内篇注》，第235页。

③ 张四维：《南华真经口义》补注，转引自《齐物论集释》，见《言境释四章》，第244页。

乎意矣。心之为物，出入无时，莫知其乡，然方寸之所欲为，未有不因物而生者。心，离也，离主火，火不能自形，必有所丽而后见。心同太虚，则无所丽矣。①

成心者，见见成成，不假补凑，乃天命之本然，吾人之真宰也。是心也，人人有之，奚必知古今代谢取于造物之独隆者有之，虽愚者亦与有焉。但愚者多为事物交接之故而失心，故成乎心。未成乎心，言失其本心，则必不能以明觉为自然，知道何者为是，何者为非，妄意以司是非，譬之今日适越而昔至也。②

一篇《齐物论》，被宋明儒者读出这么多的儒学意涵，这表明在它的解释史上，作参释用的文本，范围是开放的。但不同文本同被解释的原作，其意义联系存在远近的不同。断言章太炎、王夫之同郭象，对了解《齐物论》有同样的作用，显然是说不过去的。然而，各自的释本，在义理的探究上，无疑又有相互不能取代的思想价值。而且，毫无疑问，它们共同构成了《齐物论》开启的思想传统的组成部分。所以，从解释史的角度看，什么是经典的意义问题，或许可以转变为：什么是解释的意义？

五、解释的意义

这是一个太大的问题，但我们的讨论仍得围绕着对《齐物论》的解释来。由于解释的多样性，首当其冲的问题便是——什么是最好的解释。符合作者的原意？这是一种质朴的想法，它源于日常会话的模式。日常语言中，有效的解释就是正确把握对方的意思，否则对话就无法进行。在这种情况下，发话者是确定语义的权威。日常会话外，另一种情形是，通过文本形式表达思想，概念界定清晰，推理严格遵循

---

① 褚伯秀：《褚氏管见》，转引自《齐物论集释》，见《言境释四章》，第245页。

② 陈深：《庄子品节》，转引自《齐物论集释》，见《言境释四章》，第251页。

逻辑规则。例如一篇理想的数学或逻辑学论文，在理解上没有歧义，作者原意与论文意思一致，故不需要给作者以特殊的释义地位。从而正确的理解就是正确的运用文法与逻辑。《齐物论》的文本类型显然不符合上述情形。

任何话语背后都有表达者的意思，对话如此，文字作品也一样。但阅读文本与加人会话仍有不一样，由于作者与读者不在同一时空中，所以解读是否合乎原意，没有作者出来作裁判。另一方面，不是所有的文本都是纯粹的科学论文，涉及文化价值问题的思想文献，其所传递的意义往往难以清晰呈现。《齐物论》便是解读既存在难度，作者又不能亲自指点的文本。造成理解困难的原因是，作品讨论的是人的精神世界的内在问题，同时作者对问题又有独特的理解，其复杂性无法用描述客观对象的言述方式来表达。故只能设想各种情境、意象，让读者以自身的经验加以体会。这就是寓言与卮言的结合，它造成诗与哲学融会的效果。诗无达诂，《齐物论》也不可能存在解释的标准版。所以，不是作者原意不存在，也不是它不重要，而是无法验证究竟哪一种解释才是原意。谜底丢失了，说出来的都是猜测，而无最终答案。

诗无达诂，《齐物论》也不可能存在解释的标准版。所以，不是作者原意不存在，也不是它不重要，而是无法验证究竟哪一种解释才是原意。谜底丢失了，说出来的都是猜测，而无最终答案。

这不是说，我们打算接受解释的任意性。不错，作者的确是死了，但作品存在，故其阴魂仍然不散。作品虽然不只存在一种解释，但并不意味着可以有无限多的解释。这是由

如果不把经典的解读当成猜谜，而是一个释义的过程，那么，释义的周延程度，便是文本不同理解能力的体现。即是说，在一定的范围内，虽然不能肯定何者是正确的解释，但可以比较出更好的解释。

文本的言述结构限定的。即使以寓言体裁为例，除了语法、字面意义、推论逻辑等要素在理解上有规则外，喻义也有一定的限制。像风声、梦影，以及动物或其他自然现象，其自然属性虽然多样，但人在日常生活中能经验到的一般也只有若干方面而已。同时，任何作为喻指的物，在被编织入寓言时，其意义同时也受整个情境的限定。所以，同是梦，蝴蝶梦不会混同于黄粱梦，同是马，白马非马之马也非指鹿为马之马。进而言之，按钱钟书的说法，庄子是用喻高手，为了防止以指为旨的误会，故刻意采用一连串的隐喻，指不同而旨相同，则解读会更有导向。其实，即使庄周并非如此有机心，一篇《齐物论》，各种寓言或隐喻，任何正常的解读都得保持整体意义的不冲突。更何况，作者还穿插有分析性的论述可作参校的指标。所有这一切，都可看作作者为表达本意而对后世留下的影响。

对作品内容作一致性的解释，就是假定作者思维是合逻辑的，这是理性的要求。如果一部作品不具备这种性质，其思想的经典意义就有些可疑。事实上，《齐物论》注疏史上有影响的解释，都会遵循这一原则。但接受原则是一回事，具体判断的可靠性又是另一回事。郭象以一部《庄子》为一思想的整体，而王夫之则以《庄子》内篇为庄周作品，故两者统一的尺度不一样，理解自然有差别。郭象要调和内外篇的矛盾，其注解就会留下更多疑难。而船山文本范围取径较小，保持一致性会更容易些。问题是，以同样文本为整体，理解也会有差别。如"'齐物'论"与"齐'物论'"，都可以是持之有故、言之成理的说法。所以，我们依然无法判断谁更合庄子的原意。但是，如果不把经典的解读当成猜谜，而是一个释义的过程，那么，释义的周延程度，便是文本不同理解能力的体现。即是说，在一定的范围内，虽然不能肯定何者是正确的解释，但可以比较出更好的解释。

更好的解释不是所谓比作者更了解作者的意思，它是两种解释的比较，原作的结构要素是限制性的尺度。而"比原作者更了解他本人"，源于康德关于比柏拉图更好地了理解他本人的说法。按赫施的

辩论，它的准确表达应该是，比作者更好地理解他的主题。[1] 作者的意思(meaning)与作者的主题(subject matter)，不是一回事。一般来说，在这种情况下，问题是原作的中心，而解释者对原作思路有一种同情的倾向，但又不以原作的论述或解决为满足，因此试图对原著进行补充甚至修正。如果这种补充或修正获得成功，那么或许可用"比原作者更了解他本人"来比喻。但这种情况有时也会以解释原典的面貌出现，即把对问题的看法当作原作的意思来谈论，所以会导致两种不同性质的混淆。例如章太炎的《齐物论释》，实质就是从佛学的观点，对庄周问题的比较研究。对作品更好的解释，不是对问题更好的讨论。前者是学术史的，后者的价值则表现在思想史或哲学史上。虽然，这种区分只是在理想类型的意义上才能进行，但是，在两极间保持必要的张力，既是思想创作的动力，也是经典发挥影响的条件。因为过份限制解释的余地，经典便不能成为思想灵感的源泉；而解释可以任意进行，经典成为玩偶，同样会丧失其固有的魅力。

---

① 参见赫施(E. D. Hirsch, Jr.)：《解释的有效性》(Validity in Interpretation)，王才勇译，三联书店，1991年，第一章的讨论。

何晏《论语集解》的思想特色及其定位

蔡振丰*

一、问题的提出

秦火之后，基于师徒的口耳传诵，汉初《论语》之学已分《齐论》、《鲁论》、《古论》三者。① 西汉末，安昌侯张禹混合齐、鲁之说，开《论语》不遵家法之先；郑玄复就《鲁论》篇章，考之《齐》、《古》为之注，而后今古文之争乃息。曹魏时，何晏基于郑玄注解多重训诂，且当时学者注解多有不同，故突破家法、师法在章句训诂上的歧异，集《论语》诸家训注之善者，而有《论语集解》之作，可说是汉魏时人训解《论语》之大成。②

---

* 作者系台湾大学中文系副教授。

① 刘向《别录》云："鲁人所学，谓之《鲁论》；齐人所学，谓之《齐论》，孔壁所得，论之《古论》。"见《经典集林》（百部丛书集成第620册，台北艺文印书馆影印嘉庆问经堂刊本，1968年）卷十二，第4页。

② 《论语集解·序》言："安昌侯张禹受鲁论，兼讲齐说，善者从之，号曰张侯论，为世所贵，包氏、周氏章句出焉。古论唯博士孔安国为之训解，而世不传。至顺帝时，南郡太守马融亦为之训说。汉末大司农郑玄，就鲁论篇章，考之齐、古为之注。近故司空陈群、太常王肃、博士周生烈，皆为义说。前世传受师说，虽有异同，不为训解；中间为之训解，至于今多矣，所见不同，互有得失，今集诸家之善者，记其姓名，有不安者，颇为改易，名曰《论语集解》。"见《论语注疏》（《十三经注疏》第八册，台北，新文丰出版社影印清·阮元校勘嘉庆二十年重刊宋本）第0003—0004页，李方《敦煌论语集解校证》江苏，江苏古籍出版社，1998年，第3—4页。

《论语集解》旧称何晏所撰。[1]然由《论语集解》之序文可知，此书之编撰除何晏外，另有孙邕、郑冲、曹羲、荀顗等人。[2] 单称何晏所撰，原因大概有二：一是此书属官修性质，而何晏最后董理其事，由于出力最勤，因此以何晏为名。[3] 其二，据陆德明《经典释文·序录》所言："何晏集孔安国、包咸、周氏、马融、郑玄、陈群、王肃、周生烈之说，并下己意为集解"，今所见《论语集解》征引前八家之意见时均"记其姓名"，[4]而何晏自己的说解则不记姓名。由此体例可知：《论语集解》除了前八家的解说外，另有何晏自己一家的解说，《集解》非但定稿于何晏，前八家之说亦经何晏拣择而存，故以何晏为名，表示此书虽有前八家的部分解说，但其中心思维当以何晏为主。

《论语集解》杂糅今、古众说，破汉儒师法、家法，因此它虽然保存大量汉人的旧注，但也表现为何晏一家的思想。

① 《隋书·经籍志·经籍一·经》著录："集解论语十卷"，注："何晏集"。《旧唐书·经籍志·甲部经录·论语类》著录："论语十卷何晏集解"，《新唐书·艺文志·甲部经录·论语类》著录："何晏集解十卷"。《经典释文》于《学而第一》下只题"集解"二字，又说"一本作何晏集解"。

② 《论语集解·序》末言："光禄大夫关内侯臣孙邕、光禄大夫臣郑冲、散骑常侍中领军安乡亭侯曹羲、侍中臣荀顗、尚书驸马都尉关内侯臣何晏等上。"邢昺《论语疏》云："此五人共上此《论语集解》也"；皇侃《论语义疏》云："此记孙邕等四人，同于何晏共上此《集解》之论"。又，《晋书》卷33《郑冲传》："冲与孙邕、郑冲、曹羲、荀顗、何晏等共集《论语》诸家训注之善者，记其姓名，因从其义，有不安者，辄改易之，名曰：《论语集解》，正始中成，奏之魏朝，于今传焉。"

③ 《四库全书总目提要·卷三五·经部·四书类》言："是独题晏名，其来久矣。殆晏以亲贵总领其事欤"，然前引《论语序》及《郑冲传》二处，何晏排名均居末位，《提要》之说似难成立。参见李方：《敦煌论语集解校证》《前言》校记，第7页。

④ 邢昺《论语疏》疏"记其姓名"言："《注》言：包曰、马曰之类是也。《注》但记其姓，而此连言名者，以著其姓，所以名其人，非谓名字之名也。"

《论语集解》既以何晏之思想为主，而何晏又为正始玄学的重要人物，故前人对此书的批评，多集中于何晏将道家思想渗入儒家经典之上，如清代陈澧以为："何注始有玄虚之语"，"自是以后，玄谈竞起"，[①]此为汉学派学者；在晋代，范宁论何晏、王弼罪浮桀纣[②]之后对何晏以玄理注《论语》的指责。然而，吴承仕言："自何氏《集解》以讫梁、陈之间，说论语者又有多家，大抵承正始之遗风，标玄儒之远致，辞旨华妙，不守故常，不独汉师家法荡无复存，亦与何氏所集者异趣矣"，[③]似以何晏《集解》与魏晋以下玄虚之注有别。[④]

由上述简单的背景资料可知：《论语集解》杂糅今、古众说，破汉儒师法、家法，因此它虽然保存大量汉人的旧注，但也表现为何晏一家的思想。[⑤] 自清代以来，对此书的负面评价常集中在它的"始有玄虚之言"上，然而反对的意见亦有所闻，如钱大昕《何晏论》以为何晏所著书为儒者之学，其疏也有大儒之风。[⑥] 因此，对于《论语集解》的讨论，如

---

① 陈澧《东塾读书记》卷二言："何《注》始有玄虚之言，如'子志于道'注云：'道不可体，故志之而已'；'回也其庶乎屡空'注云：'一曰空犹虚中也'。自是以后玄谈竞起。"（台北，商务印书馆点校本，1965 年，第 017 页）

② 《晋书》卷七十五，列传第四十五《范宁传》言："时以浮虚相扇，儒雅日替，宁以为其源始于王弼、何晏，二人之罪深于桀纣。"（台北，洪氏出版社点校本，第 1984 页）

③ 见吴承仕《经典释文序录疏证》"皇侃撰《论语义疏》行于世"下，中华书局，1984 年，第 146 页。

④ 又如汪惠敏《何晏论语集解考辨》依清·宋翔凤《论语师法表》："著录家见奏末称臣何晏等上，遂以集解为晏一人所撰"及刘毓崧《通义堂笔记》"平叔最显要，故居最后，专《集解》之名"这二段话推测，而有如下意见："宋、刘二氏以为何晏位居权重之尚书，故虽好玄谈，仍专《集解》之名也。然则彼二人或以史载何晏好玄言，则信其注《论语》时必采玄言，而《集解》中又无玄虚之言，乃疑其非何晏所集乎？"（见《孔孟学报》35 期，台北，1978 年 4 月，第 150 页）

⑤ 刘师培《国学发微》言："两汉师法之亡，亦亡于魏晋……何晏诸人采摭论语经师之说，成《论语集解》，去取多乖，间杂己说，而孔包马郑之旨微矣。"（台北，广文书局，1970 年，第 44 页）

⑥ 钱大昕《何晏论》言："予尝读其疏，以为有大儒之风。使魏主能用斯言，可以长守位而无迁废之祸。此岂徒尚清谈者能知之而能乎？""自古以经训颛门者列于儒林，若辅嗣之《易》，平叔之《论语》，当时重之，更数千载不废。方之汉儒，即或有间，魏晋说经之家未能或之。宁既志崇儒雅，固宜尸而祝之，顾诬以罪深桀纣，吾见其胰儒，未见其崇儒也。论者又以王何好老庄，非儒者之学。二家之书具在，初未尝援儒以入庄老，于儒何损。且平叔之言曰：鄙庄躯放玄虚而不周于时变，若是其不足乎庄也，亦毋庸以罪平叔矣。"（《潜研堂文集》，见四部丛刊正编第 89 册，台北，商务印书馆影印，卷二，第 13 页）

果仅限于是否有"玄虚之言"或"以玄释经"的问题上，似乎不能清楚地定位《集解》的特色及影响。犹有进者，学者应该追问何晏渗入于《论语》中的"玄理"为何，以及何晏思想对《论语》的解释起了什么变化。

何晏言"不可体"时，并没有对"道"的内涵做清楚的界说，所以直接认为它得自于《老子》的恍惚之道似乎不是公允之论。

二、何晏《集解》多以《易传》解《论语》之例

(一)"道不可体"与"虚中"之义非必出自《老》、《庄》

陈澧言："自何氏始有玄虚之言"，其所举例为《论语·述而》"志于道"与《先进篇》"回也其庶乎屡空"二者之注，此二例为论说何晏《集解》有老庄虚语者所不能错过；何晏对"道"的解释是"道不可体，故志之而已"；对"空"的解释是"空犹虚中"，有为数不少的学者以为这两个解释都出自于《老子》、《庄子》的思想，[①]以为"道"的注文得自今本《老子》第二十一章及二十五章，[②]也与《列子·天

何晏以"善道"说"道"，这有别于道家之"无"之道。

① 如戴君仁：《王弼何晏的经学》(台北，《孔孟学报》21期，1971年，第36页)；吴万居：《何晏论语集解中之老庄思想》(台北，《孔孟月刊》23卷2期，1984年，第39页)；陈金木：《何晏论语集解用玄理注书问题的检讨》(台北，《孔孟月刊》23卷5期，1985年，第28页)；高莉芬：《何晏论语集解中的玄思想》(台北，《孔孟月刊》25卷2期，1986年，第33页)；陈全得：《论语集解与论语释疑比较研究》(台北，《孔孟》62期，1991年，第204页)。

② 《老子·二十一章》："道之为物，惟恍惟惚"。《老子·二十五章》："有物混成，先天地生，寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母，吾不知其名，字之曰道。"

瑞》张湛注引何晏《道论》佚文的思想相合；[①]而释"屡空"为"虚中"是取《老子》第四章及《庄子・人间世》心斋之义。[②] 朱子亦言："若曰心空，则圣人平日之言无若此者。且数数而空，亦不胜其间断矣。此本何晏祖述老庄之言。"[③]

上述的意见皆以何晏所言"道不可体"之道为老庄之道，但何晏言"不可体"时，并没有对"道"的内涵做清楚的界说，所以直接认为它得自于《老子》的恍惚之道似乎不是公允之论。如果参看何晏对《论语・公冶长》"夫子之言性与天道，不可得而闻"的注解，他的释文似乎不是那么具有老、庄意味。在上句，何晏对道的注解是："天道者，元亨日新之道，深微故不可得而闻"。首先，"元亨日新之道"很难说与道家"道"的观念相近。其次，"深微故不可得而闻"也可以是何晏所言"不可体"的另一说辞。何晏注"子夏曰：'虽小道，必有可观焉'"言："小道谓异端"，而注《为政》"攻乎异端，斯害也已"言："善道有统，故殊途而同归，异端不同归也"，注《卫灵公》"予一以贯之"言"善有元，事有会，天下殊途而同归，百虑而一致，能知其元，则众善举矣，故不待多学，以一知之"。由上列注文可知何晏以"善道"说"道"，这有别于道家之"无"之道。因为"善道"之"善"，非俗世闻之于道路之善恶对立的概念，故"善道"与"异端"不同归，道也不能直接由异端小道得之，由此而说：道"不可体"或"道深微故不可得而闻"。

如果何晏用以贯串《集解》者，多用《易传》之言，似乎没有理由直接说这是"玄虚之言"，特别是用"老庄思想"来说"玄虚"。上举之例中，"虚中"之解也是如此，何晏的注文是：

言回庶几圣道，虽数空匮而乐在其中。赐不受教命，唯

---

① 何晏《道论》言："有之为有，恃无以生，事而为事，由无以成。夫道之无语，名之而无名，视之而无形，听之而无声，则道之全焉。故能昭音向而出气物，包形神而彰光影。玄之以黑，素之以白，矩之以方，规之以圆。圆方得形而无此形，白黑得名而无此名也。"见杨伯峻：《列子集释》，北京，中华书局，1985 年，第 10 页。

② 《老子・四章》言："道冲而用之或不盈"。《庄子・人间世》："唯道集虚，虚者心斋也。"见郭庆藩：《庄子集释》，台北，木铎出版社，1983 年，第 147 页。

③ 见《朱子文集》，《朱子大全》卷五十，台北，台湾中华书局，1966 年，第 11 页。

财货是殖，亿度是非，盖美回所以励赐。一曰：屡犹每；空犹虚中也。以圣人之善，教数子之庶几，犹不至于知道者，各内有此害也。其于庶几每能虚中者，唯回怀道深远，不虚心不能知道，子贡虽无数子之病，然亦不知道者，虽不穷理而幸中，虽非天命而偶富，亦所以不虚心。

由上之引文可知："屡空"有二义，一是"数空匮"，一是"每虚心"。何晏之《注》并存二义，并未确说何者为是。而且何晏以"每虚心"之解为"一曰"，显见这不是何晏的说法，否则应该将"每虚心"之解置前，而说"一曰：屡，数；空犹匮也"。其次，《周易·咸卦》《象》曰："山上有泽，咸；君子以虚受人"，"以虚受人"未尝没有"虚心感通"之义，[①]虚心之义非必由《老》《庄》而来。

（二）何晏不取郑玄《注》处多与《易传》有关

《论语集解》以前的诸注本，如孔安国《训解》、包咸《章句》、周氏《章句》、马融《训说》、何休《注》、陈群《义说》、王肃《义说》、周生烈《义说》等，因《集解》之出版而逐渐亡佚。[②]然郑玄《注》现存有敦煌本四种[③]及吐鲁番本《论语》郑氏《注》残卷、卜天寿写《论语》郑氏

① 朱子：《周易本义》注曰："山上有泽，以虚而通也"。台北，广学社印书馆，1975年，第333页。

② 上八家注存今者见于皇侃《论语义疏》、邢昺《论语正义》所引，清·马国翰有《玉函山房辑佚书》将之辑佚成卷。

③ 郑玄《论语注》敦煌抄本有：斯坦因3339号本、6121号本、伯希和2510号本、日本书道博物馆本等四种。

《注》残卷等六种资料，①可略得郑《注》近半的内容，由此，得以比较何晏作《集解》时对郑玄《注》之舍取。为了方便讨论，以下将郑玄及何晏对《论语》的不同解释，依何晏可能的思想系统分列于下：

1—1 《公冶长》："夫子之言性与天道，不可得而闻也。"

郑注："性，谓人受血气以生，有贤愚、吉凶。天道，谓七政变动之占。"

何注："性者，人之所受者以生也。天道者，元亨日新之道，深微故不可得而闻。"

1—2 《里仁》子曰："夫子之道，忠恕而已矣。"

郑注："告人以善道曰忠。己所不欲，勿施于人，曰恕也。"

何注："忠以事上、恕以接下，本一而已，其唯人也。"

1—3 《子罕》子曰："吾有知乎哉，无知也。"

郑注："言我无知也，诱人也。"

何注："知者，知意之知。知者言必未尽，今我诚尽。"

1—4 《述而》子曰："志于道，据于德，依于仁，游于艺。"

郑注："道，谓师儒之□教诲者。"

何注："志，慕也，道不可体，故志之而已。据，仗也，德有成形，故可据。依于仁，依，倚也，仁者功施于人，故可倚。艺，六艺也，不足依，故曰游。"

1—5 《季氏》孔子曰："君子有三畏：畏天命，畏大人，畏圣人之言。小人不知天命而不畏也，狎大人，侮圣人之言。"

郑注："大人，谓天子、诸侯为政教者。"

何注："顺吉逆凶，天之命也。大人即圣人，与天地合其德，深远不可易知测，圣人之言也。"

1—6 《子罕》颜渊喟然叹曰："仰之弥高，钻之弥坚，瞻之在前，忽焉在后！夫子循循然善诱人，博我以文，约我以礼。欲罢不能。既竭吾才，如有所立卓尔。虽欲从之，末由也已！"

郑注："颜渊初学于孔子，其道若卑，得将可及，若濡将可人；其后日高

---

① 有关郑玄《论语注》的研究，有郑静若《论语郑氏注辑述》（台北，学海书局，1981）、王素《唐写本论语郑氏注及其研究》（北京，文物出版社，1991年）、陈金木《唐写本论语郑氏注研究——以考据、复原、诠释为中心的考察》（台北，文津出版社，1996年）。

而坚。瞻之，堂堂在我目前，忽焉复在我后，言其广大而近。夫子之容貌，循循然善于教进人，一则博我以文章，一则约我以礼法，乃使我蹔欲罢倦，而心不能。”

何注：“（仰之弥高，钻之弥坚）言不可穷尽，（瞻之在前，忽焉在后）言恍惚不可为形象，（夫子循循然善诱人）言夫子正以此道劝人进有次序也。”

2—1　《里仁》子曰：“贫与贱是人之所恶也；不以其道得之，不去也。”

郑注：“得贫贱者当以仁，不以仁得之，仁者不去也。”

何注：“时有否泰，故君子履道而反贫贱，此则不以其道而得之，虽是人之所恶，不可违而去之。”

2—2　《子罕》子绝四：“毋意，毋必，毋固，毋我。”

郑注：“意，谓以意之有所疑度；必，谓成言未然之事；固，谓己事因然之；我，谓已言必可用，绝此四者，为其陷于专愚也。”

何注：“以道为度，故不任意。用之则行，舍之则藏，故无专必；无可无不可，故无固行；述古而不作，处群萃而不自异，唯道是从，故不有其身。”

3—1　《述而》子曰：“加我数年，五十以学《易》，可以无大过矣。”

郑注：“加我数年，年过五十，以学此《易》，其义理可无大过。”

何注：“《易》穷理尽性，以至于知命，年五

十而知天命，以知天命之年，读至命之书，故可以无大过。”

3—2 《为政》子曰：“殷因于夏礼，所损益可知也；周因于殷礼，所损益，可知也；其或继周者，虽百世可知也。”

郑注：“自周之后，虽百世制度而可知，以为变易损益之极。历于三王，亦不是过。”

何注：“物类相召，势数相生，其变有常，故可预知。”

上引诸例中，郑玄之注少用《易传》之说，而何晏之注却多见《易传》之语，如1—1论天道之“元亨”为《周易》常见之语，而“日新”可见于《周易·系辞上》：“富有之谓大业，日新之谓盛德”。又1—5对“大人”“圣人”之解，取《周易·乾·文言》“夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶”之语。3—1取《周易·说卦传》“穷理尽性以至于命”。3—2“物类相召”及注《里仁》“德不孤，必有邻”为“方以类聚，同志相求，故必有邻，是以不孤”，与《周易·系辞上》“方以类聚，物以群分，吉凶生矣”及《周易·乾·文言》“同声相应，同气相求”“本乎天者亲上，本乎地者亲下，则各从其类也”相近；而2—1以“时有否泰”释“贫贱、反贫贱”取义于否泰二卦。何晏注《论语》多用《易传》之言，是否也显示他注解《论语》本之于《易传》之思想？为了对此一问题有一清楚的理解，下节将先分析上述引文所可能形成的思想系统。

三、何晏《集解》的思想系统

（一）何晏所论之道及其引申观念

由上节1—1之例可以看到郑玄与何晏的两种不同的天道观。郑玄谓天道是“七政变动之占”，“七政”是指七种政事，①古人以为星象影响政事，以北斗七星之一星主一政事，故“七政变动之占”应是指以日

① 七政之名见于《尚书·尧典》，其言曰：“在璇玑玉衡，以齐七政”。孔安国《传》言：“在，察也。璇，美玉；玑衡，玉者；正天文之器，可运转者。七政，日月五星各异政。舜察天文齐七政，以审己当天心与否。”孔安国此解以“璇玑玉衡”为浑天仪，以七政为日月五星所主之政，似非确说。屈万里《尚书集释》引《史记·天官书》“北斗七星，所谓璇玑玉衡，以齐七政”及《晋书·天文志》“魁四星为璇玑，杓三星为玉衡”以为：“则璇玑玉衡者，即北斗七星”（台北，联经出版事业公司，1983年，第19页）。

月五星或北斗七星的变动来体察天道。郑注所论含有阴阳灾异思想，故由此而说人之“性”，就有气禀厚薄的贤、愚、吉、凶之异，其说显然与孔子思想有别。何晏异于郑玄，他以“元亨日新之道”说天道，以“人之所受者以生”说“性”，对“性”虽无明确界说，但由其说解或许可以有如下的分析：

何晏异于郑玄，他以“元亨日新之道”说天道，以“人之所受者以生”说“性”。

（一）何晏所言之“性”，非如郑玄只由血气、气质一面而论，其言“性”受之于天，似具有形上超越的意蕴，故何晏所说的“性”与“道”的关系非建立在汉人天人感应的架构下，不由知天道以明人道的立场，而直接说性承之于天。（二）“性”受之于天，天道“元亨日新”为众善之元，[①]故由人之性可得众善，亦可得天之道。（三）何晏言：“凡人任情，喜怒违理，颜回任道，怒不过分”，[②]此句中，何晏区分“任情”与“任道”二者。何晏所论之性非指生之实然，而是指受之于天之元亨日新者，故“任性”之意亦近于“任道”。

何、王的不同在于王弼从“无善无恶”的观点去说“性”的超越义，而何晏以“众善之元”说之，可见何晏之论，虽与孔孟由心性主体建立道德系统的立场不同，但也绝非道家老庄的思想。

王弼《论语释疑》对“性”的理解最终虽不同于何晏，但其主张“性其情”或“以情近性”的说法，与何晏“任道”之说应该是相近的。王弼《论语释疑》释《阳货》“性相近也，习相远也”言：

① 何晏注《论语·卫灵公》“子曰：‘赐也，女以予为多学而识之者与？’对曰：‘然，非与？’曰：‘非也。予一以贯之。’”言：“善有元，事有会，天下殊途而同归，百虑而一致，能知其元，则众善举矣，故不待多学，以一知之。”

② 见《论语集解》注《雍也》有“颜回者好学，不迁怒，不贰过”之言。

> 不性其情，焉能久行其正，此是情之正也。若心好流荡失真，此是情之邪也。若以情近性，故云性其情。[1]

在上引的释文中，“性”有令“情”得正的功能，是能超越于“情”的根源所在，故从“性”具有超越义上而言，“性”与“道”并无差异。王弼言：“今云近者，有同有异，取其共是，无善无恶则同也；有浓有薄异也，虽异而未相远，故曰近也”。“取其共是”是就“性”的超越义而言，而“有浓有薄”则言性杂气质。就超越之性而言，“性其情”与“任性”与“任道”的概念相近。何、王的不同在于王弼从“无善无恶”的观点去说“性”的超越义，[2]而何晏以“众善之元”说之，可见何晏之论，虽与孔孟由心性主体建立道德系统的立场不同，但也绝非道家老庄的思想。[3]

藉由上面的说明，可知1—2之例在于说明“道”“一”为众善之元，“忠恕”为其表现之一端，众善不能举一例以言之，故1—3言“知者言未必尽”，因“言不可尽”而有1—4的“不可体”及1—5的“深远不可易知测”之说。又由于何晏所言之“善之元”非王弼“无善无恶”之“无体”，故虽是“言不可穷尽”“恍惚不可为形象”，但此道仍可“进有次序”，循序而得，这是1—6之例的重点所在。其次，2—1所说的“履道”及2—2的“以道为度”、“唯道是从”及“不任意”，在语词上皆与“任道”的意思相近。从3—2看来，何晏认为道之“变有常”，其基本的原理是

---

① 楼宇烈：《老子周易王弼注校释》，台北，华正书局，1983年，第531—632页。

② 王弼：《论语释疑》云：“但近性者正，而即性非正；虽即性非正，而能使之正。譬如近火者热，而即火非热；虽即火非热，而能使之热。能使之热者何？气也，热也。能使之正者何仪也，静也。”（见楼宇烈《老子周易王弼注校释》，第632页）此段文字区别“性”之本体（即性），与“性”之作用（近性）。即性是无，故非正非不正，近性则有正之作用。犹道是无，而无中能生有，而有非道。

③ 何晏注中表达为儒家道德概念者有《学而》注“有子曰：其为人也孝悌，而好上者鲜矣”一章说：“言孝悌之人必恭顺，好欲犯其上者少也”，“先能事父兄，然后仁道可成”；注《述而》“子食于有丧者之侧，未尝饱也”言：“丧者哀戚，饱食于其侧，是无恻隐之心也”；注“子曰：岁寒然后知松柏之后雕也”言：“喻凡人处治世，亦能自修整，与君子同在浊世，然后知君子正不苟容也”；注《微子》“殷有三仁焉”言：“仁者爱人，三人者，行异而同称仁，以其俱在忧乱宁民。”

"物类相召，势数相生"。这是3—1言"穷理尽性"的重点所在。

结合上述的说法，可以了解何晏所谓的道，一方面是"道德的原理"（善有元），一方面是宇宙万物秩序的原理（"事有会"；"物类相召"；"势数相生"）。

在上述的分析下，假如把何晏的思想视为一系统的理论，或许可以为之如此解：以"元亨日新"及"性"为"超验领域"，以"物类相召"、"势数相生"及"忠""恕""德""仁"为"经验领域"，"超验领域"为"经验领域"背后的原理，故不论言"德性"或"事物"皆可推其背后之原理（道）。这是形上学的"体用"意义，似乎言之成理，但何晏之说法的困难在于将物理之相召、相生与具有价值择取之文化、道德统合于一普遍原理（元亨日新）之下，似乎视"自然"与"自觉"领域可以相通，这在理论上似乎很难圆通。

（二）何晏《论语集解》在思想系统上的不足

依上节所论，何晏《集解》之"道"是"自然事象"与"价值自觉"两个领域的原理或形上律则，类似的思考也表现在汉代儒学的各种面向上，①如董仲舒结合阴阳五行说而倡天人相应，天人相应说将价值根源归于"天"，使得德性标准不在于自觉，而在于天道上。汉

① 汉代人解经受阴阳五行说影响者不独《易经》，《春秋》、《书经》亦然。参见劳思光：《新编中国哲学史》（二）第一章《汉代哲学》，台北，三民书局，1986年增订版。

儒以人合天，乃为有德的看法，促使他们对儒学的诠释由孔孟心性自觉之主张偏向于对天道的追索上。[①] 何晏《集解》既多用《易传》之言，可见他整个思考的体系深受《易传》的影响，然而《易传》为对《易经》之诠解，故其解释虽一方面受到卦、爻形式及原始卦、爻辞的限制，一方面也可以借复杂的形式，表现层次丰富的理趣。何晏以《易传》思想转而注解《论语》，《论语》并无《易经》的卦爻形式，故其诠解必有所调适转换。

首先应该注意的是《论语》或《集解》中并无《周易》或《易传》中的“阴”、“阳”及“乾”、“坤”的概念。《系辞上》说：

> 天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣。动静有常，刚柔断矣。方以类聚，物以群分，吉凶生矣。在天成象，在地成形，变化见矣。是故刚柔相摩，八卦相荡。鼓之以雷霆，润之以风雨；日月运行，一寒一暑。乾道成男，坤道成女。乾知大始，坤作成物。乾以易知，坤以简能。易则易知，简则易从。易知则有亲，易从则有功。有亲则可久，有功则可大。可久则贤人之德，可大则贤人之业。易简而天下之理得矣。天下之理得而成位乎其中矣。（第一章）
>
> 一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。仁者见之谓之仁，知者见之谓之知，百姓日用而不知，故君子之道鲜矣！显诸仁，藏诸用，鼓万物而不与圣人同忧，盛德大业至矣哉！富有之谓大业，日新之谓盛德。生生之谓易，成象之谓乾，效法之谓坤，极数知来之谓占，通变之谓事，阴阳不测之谓神。（第五章）

《易传》虽以“道”之“存有”贯串“自然”与“自觉”两域，但也将二域分别属于乾坤、阴阳或其他对立的语词下，故自然事象的变化可以用

---

① 劳思光称此种现象为“‘心性论中心之哲学’被‘宇宙论中心之哲学’所取”。参见：《新编中国哲学史》(二)，台北：三民书局，1986 年增订版，第 8 页。

对立元素的“相摩”、“鼓荡”来说明；而在人事领域中，主观之“德”与客观之“业”（命），也可以用对立语来说明，如以“乾—以易知—易知—可亲—可久—贤人之德”来说“德”；以“坤—以简能—易从—有功—可大—贤之之业”说“业”或“命”。

何晏之说虽保有道德的德目，却更加无法说明德性的根源问题。

结合自然事象的相生、定位及人事领域的德、业之说，《易传》似乎也显示为“成己”（德）、成人成物（业、命、物）的思想。从乾坤或阴阳成道的立场，“德”与“业”（命）有别而不分，义、命或德、业并不分立，所以德无业则德不成，反之业无德，业亦不成。《系辞上》第五章说：“继之者善也，成之者性也”，可知德业之“善”得于“能继”此“道之生生变化”，而能继的根据在于人之“性”。[①] 这种说法，或许说明《易传》虽有混自然与自觉二域的倾向，但其最终仍以自觉作为根本。换言之，自然事象与人为之“业”，可以透过“德”之实践来加以定向。

何晏《集解》虽多取《易传》之言，但由于《论语》中缺乏卦爻的形式及一套对立的语词作为其论述基础，因此何晏言“元亨日新”之道时，并不能顺当地解释“物类相召”及“事数相生”的概念。同时，在自觉的领域上，何晏虽言“性”是“人所受以生”者，但他并不凸显

① 此采孔颖达《周易正义》之注，其言曰：“继之者善也者，道是生物开通，善是顺理养物，故继道之功者唯善行也。成之者性也者，若能成就此此道者，是人之本性。”（台北，新文丰出版社影印清·阮元校勘嘉庆二十年重刊宋本，第0148页）

"性"的地位，反而把焦点集中在"道"的深微难知上，这种倾向，说明何晏完全忽略在《易传》中隐微的"自觉"系统，而以"知意"、"知天命"、"知百世之损益"、"可预知"之"知"作为是否得"道"的关键。如此对于天道的把握在《易传》中是藉由"继善成性"的实践来达成，但在何晏《集解》中，却成了带有神秘意味的"体知"于道。二者虽都是以人合天的形式，但何晏之说虽保有道德的德目，却更加无法说明德性的根源问题。

四、由何晏《论语集解》到王弼《论语释疑》

魏晋玄学以何晏、王弼为开风气之先，王弼于《论语》一书，有《释疑》之解，[①]其书虽不存，但犹可看出何、王之作为玄学家的不同思索。从大的方向言，《释疑》所表现的也是以人合天的思想，然而在对"道"的掌握上，王弼既不像郑玄由天人感应入手，也不取《易传》"继善成性"的实践路径，而是由何晏"体知"的立场，说明天道无形无名，非名言所能知，此中思想可略见于王弼"则天"之说，其言曰：

> 圣人有则天之德。所以称唯尧则之者，唯尧于时全则天之道也。荡荡，无形无名之称也。夫名所名者，生于善有所章，而惠有所存。善恶相须，而名分形焉。若夫大爱无私，惠将安在？至美无偏，名将何生？故则天成化，道同自然，不私其子而君其臣。凶者自罚，善者自功；功成而不立其誉，罚加而不任其刑。百姓日用而不知所以然，夫又何可名也。[②]

上段引文，可见王弼"则天为圣"之"天"非何晏"元亨日新"之天，

---

① 《隋书·经籍志》载王弼注《论语释疑》三卷；《唐书·艺文志》云二卷，其书已亡佚。马国翰《玉函山房辑佚书》辑得四十则，总为一卷。楼宇烈《老子周易王弼注校释》中亦有《论语释疑》辑佚校释，见台北，华正书局，1983年，第621—637页。

② 见于《论语释疑》释《泰伯》："大哉！尧之为君也！巍巍乎！唯天为大，唯尧则之！荡荡乎，民无能名焉！"见楼宇烈《老子周易王弼注校释》，第626页。

而为"无体"之天。王弼释"志于道"言:"道者,无之称也,无不通也,无不由也。况之曰道,寂然无体,不可为象。"基于对道的理解如此,故王弼所论之道不像何晏之可次序而进,而必须"修本废言"而得。[①] 在此意义下,所有的德目皆是有形有名之"言",而非"无形无名"之"本",执于德目者是所谓"弃本崇末"。[②] 故王弼言:"圣人务使奸伪不兴,不以先觉为贤",以为圣人之作为应是让奸伪、贤能之名不起。

从儒学的角度而言,何晏《集解》虽不能对德性根源问题作出解说,但大抵仍保有儒者对德性问题的重视。

在道"寂然无体"的思考下,王弼《释疑》摈弃了所有的道德语词,故他所说的"一以贯之"与何晏仍有不同。试看何晏注《卫灵公》"予一以贯之"与王弼对《里仁》"吾道一以贯之"的解释:

《集解》:善有元,事有会,天下殊涂而同归,百虑而一致,能知其元,则众善举矣,故不待多学,以一知之。

《释疑》:夫事有归,理有会。故得其归,事虽殷大,可以一名举;总其会,理虽博,可以至约穷也。譬犹以君御民,执一统众之道也。

---

① 王弼《论语释疑》注《阳货》"子曰:予欲无言"言:"予欲无言,盖欲明本。举本以统末,而示物于极者也。夫立言垂教,将以通性,而弊至于湮;寄旨传辞,将以正邪,而势至于繁。既求中道,不可胜御,是以修本废言,则天而行化。以淳而观,则天地之心见于不言,寒暑代序,则不言之令行乎四时,天岂谆谆者哉。"见楼宇烈:《老子周易王弼注校释》,第633页。

② 王弼:《论语释疑》注《八佾》"林放问礼之本,子曰:大哉问"言:"时人弃本崇末,故大其能寻本礼意也。"见楼宇烈:《老子周易王弼注校释》,第622页。

何晏言“善”与“事”二者，仍是就“德”与“业”二者而言，而王弼言“事”与“理”则略去德性之问题。其次，二者论“一”，何晏所重者是“知其元”，而王弼所重者是“执一统众”，前者强调“知元得众”，后者凸显“崇本”、“御众”的重要。

通过上面的说明，可知王弼《释疑》论名、言不能知“道”，与何晏重“体知”于“道”的问题或许有所关联，二者对《论语》的解释所以会推向此一问题，应与当时对“天”、“道”意义内涵的理解密不可分。从儒学的角度而言，何晏《集解》虽不能对德性根源问题作出解说，但大抵仍保有儒者对德性问题的重视。王弼《释疑》则呈现为形上学的思考，完全扬弃宇宙论中心的思维模式，而将重点放在形上之“无”的把握上，这种思考非但无法交待德性之根源问题，而且在否定德目的意义下，也使儒学的内涵完全失却。

五、结　论

秦火之后，经籍散佚，挟书之禁又独宽卜筮之书，故《易经》之传独盛。而说《易》者又有孟喜之徒，喜用阴阳灾变之说，故阴阳五行之观念，乃首先通过《易经》而侵人儒学。① 阴阳五行观念在儒学中产生影响，首先要面对的是：儒学所论的道德价值如何确立的问题。对此问题，汉代学者一般都由宇宙论的途径人手，这种思考方式企图通过“客体性”（即事实之“实然”或规律之“必然”）来说明价值之“应然”。因着这种思考，而有第二个必须解答的问题，此即：道既为事理或德性之原理，人何能“知天”？何能“以人合天”？

汉魏《论语》的注者在面对以上两个问题时，有不同的表现。就德性的根源问题而言，企图以“天”或“道”串贯自然与自觉两个领域，具有理论上的困难，何晏于此并无突破。然而此问题到了王弼手中却有一极端的做法，即以形上学的立场说明价值区分不符合于道之无，完

① 参见劳思光：《新编中国哲学史》（二），台北，三民书局，1986年增订版，第14页。

全否定道德语词，转而要求人们注意没有价值名言的形上道体。王弼的论法虽然不符合于儒学的传统，但至少将此一思路推向死路而终绝之。

从"以人合天"的思想而言，郑玄以"七政变动之占"说天道时，基于天人相应，人可因之而形成一理论或技术来掌握天所透显的征象。然而天人相应之说，自东汉以来即有反对的声浪，如王充《论衡》一书，反谶纬术数与天人相应的立场就很明显，他并且认为"天道"是"自然"、"无为"，[①]混杂着儒、道二家思想。何晏《集解》对天人感通的儒学思考有所扭转，而改以《易传》中的形上学思考，然而何晏虽以《易传》的"元亨日新"说"道"，却未进一步说明如何知"道"、合"天"的问题。王弼对此一问题是否有新的解释，虽然无法由现存《论语释疑》的资料看出，但他在《周易略例·明象》所揭示的"得象忘言"、"得意忘象"说，不失为一种得"道"、知"道"的新论法。

论者谓《论语》之注家自何晏始有玄虚言，甚者以为何氏《集解》是以老庄解《论语》，经由上文的分析可知：何晏《集解》并不掺入《老》、《庄》思想，而比较接近于以《易传》解《论语》。这种做法，或许可以摈除《论语》中阴阳五行观的杂染，但于如何"知天"上并不

何晏《集解》对天人感通的儒学思考有所扭转，而改以《易传》中的形上学思考，然而何晏虽以《易传》的"元亨日新"说"道"，却未进一步说明如何知"道"、合"天"的问题。

就《论语》一书的诠解而言，由郑玄、何晏到王弼，他们的诠释差异建立于对"天道"的不同理解上，在"以人合天"的架构下，也由宇宙论式的思考逐渐趋向于形上学的思考。

① 王充：《论衡·谴告》言："夫天道者，自然也，无为；如谴告人，是有为，非自然也。黄老之家，论说天道，得其实矣。"见黄晖：《论衡校释》，台北，商务印书馆，1983年，第635页。

能给予新的说明。因此《集解》之作，应可视为是过渡到魏晋玄学的作品。《论语集解》成于正始六年(245)，[1]当时何晏[illegible]十八岁。前此一年，《论语集解》可能大抵完成，何晏与王弼清谈玄理，叹之曰："若斯人，可以论天人之际矣。"[2]由上文讨论之脉络而言，"天人之际"的问题或许也可附会为如何"以人合天"之问题。就《论语》一书的诠解而言，由郑玄、何晏到王弼，他们的诠释差异建立于对"天道"的不同理解上，在"以人合天"的架构下，也由宇宙论式的思考逐渐趋向于形上学的思考。

---

① 有关《论语集解》的完成时间，参见王晓毅《何晏王弼生平著述考》，台北，《孔孟学报》第 70 期，1995 年 9 月，第 168 页。

② 见《三国志》卷二八《魏书・钟会传》《注》引《王弼别传》，台北，洪氏出版社点校本，第 795 页。

马基雅维里的《君主论》*

曼斯菲尔德
[Harvey C. Mansfield] 著
何子建 译

一旦有谁捡起马基雅维里的《君主论》，就等于把政治学历来最知名的著作拿到手中。或许只有柏拉图的《理想国》足以匹敌，可是，在《理想国》里，研讨政治以高于政治之上的事物(things above politics)为背景，结果政治只获得有限和次要的位置。我们将看到，马基雅维里在《君主论》中研讨政治时，也涉及政治以外的事物(things outside politics)，结论却迥然不同。据马基雅维里所说，政治不受高于政治之上的事物限制，通常被视为政治以外的事物——即任何政治状态中"给予的事实"(givens)——更受政治的控制，远超过迄今政治家、人民大众和哲人的臆断。一旦政治被认为依自为的目的进行，不受任何高于政治的事物限制，《君主论》就开始成为最知名的政治论著。主张政治有且该有自身的法则，不管什么种类或来源的规则，若个中目的并

* 本文系作者为其所重译的马基雅维里《君主论》英译本(Chicago: University of Chicago Press, 1985 年)所写的导言。作者系哈佛大学政治学教授，施特劳斯的学生，以研究马基雅维里驰名，被誉为"马基雅维里芸芸解释者之君主"(the prince of Machiavelli interpreters)。——译注

非要战胜或压倒其他一切，就不应接受：《君主论》可谓首开先河兼无出其右，故不胫而走。与马基雅维里的另一主要著作《论李维》相比，《君主论》简明扼要，因它乃题献给梅迪奇殿下（Lorenzo de' Medici），这位君主活像当代的行政要员、日理万机无暇读书。连同它对一位活跃的政治家提供的治世箴言，即政治不应受任何非政治的东西限制，《君主论》显然远比《论李维》驰名。

据马基雅维里所说，政治不受高于政治之上的事物限制，通常被视为政治以外的事物——即任何政治状态中"给予的事实"(givens)·更受政治的控制，远超过迄今政治家、人民大众和哲人的臆断。

可是，我们不能同意《君主论》乃最知名的政治论著，除非我们立即指出它臭名昭著，因推崇那种自此被称为马基雅维里式（Machiavellian）的政治声名狼藉而声名大噪，其实质是"你大可以藉谋杀得逞"：没有任何神圣的律令、灵魂的堕落或良心的折磨来惩罚你。如果你取得成功，甚至不必面对因犯谋杀而招致的坏名声，因为当"人们在他们的能力允许的范围内这样做时，总会为此受到赞扬而不会受到非难"（第3章），[①]某些罪犯落得声名狼藉，无非惨遭失败而已。马基雅维里和马基雅维里式政治因勇于面对坏名声而驰名遐迩，又或变得声名狼藉。

马基雅维里和马基雅维里式政治因勇于面对坏名声而驰名遐迩，又或变得声名狼藉。

但必须提到马基雅维里学者中的主流看法：马基雅维里不是传授邪说的坏人，其声名狼藉也非罪有应得。比之君主国（principali-

学者们的主流看法是替马基雅维里辩解：他是共和主义者、爱国者乃至科学家：与大多数人一旦得知马基雅维里学说时的反应相异，学者们认为马基雅维里并非"马基雅维里式人物"。

① 文内引文当指上述《君主论》英译本，中译者手头并无该书，《君主论》引文将尽可能征引现有的权威中译本（北京，商务印书馆，1996年，潘汉典先生直接译自意大利原文），否则自行译出，不另一一注明。——译注

ties)，他更喜欢共和国(republics)(关于此点，《论李维》远比《君主论》明显，虽然于后者并非无迹可寻)；有鉴于此，学者们难以相信，马基雅维里是暴政的辩护士。也许，马基雅维里在《君主论》末章所迸发的意大利爱国主义，给学者们留下了深刻印象，就连那些与这种高洁情感不完全相称的嘲讽言语，也变得可以原谅，被认为无非要给予这种情感一点刺激(这是上一代学者的意见)。或者，鉴于马基雅维里在第十五章的看法，人们应依据"实际上怎么回事"(what is done)、而非"应该怎么办"(what should be done)来辨明自己的处境，学者们断定，马基雅维里是现代政治科学的先驱。现代政治科学可不是什么坏东西，它只告诉我们实际上发生了什么事，而不会遽下"价值"判断。总之，学者们的主流看法是替马基雅维里辩解：他是共和主义者、爱国者乃至科学家；与大多数人一旦得知马基雅维里学说时的反应相异，学者们认为马基雅维里并非"马基雅维里式人物"。

这些对马基雅维里的辩解，读者大可自行判断，笔者不会妄加推荐，主要是因为它们使马基雅维里变得不那么有趣。根据这些辩解，马基雅维里摇身一变，成为未来时代的预报者，侥幸吹奏起我们今天耳熟能详的种种调子——民主政治、民族主义、民族自决乃至科学。如此一来，马基雅维里被拉拢加入沾沾自喜的大合唱，而非对我们素所钟爱的信念提出挑战，从而驱使我们思考。作为马基雅维里的代言人所提供的辩解，当然有证据支持，证据还包括马基雅维里本人的辩词。若有人指控马基雅维里是暴政的辩护士，马基雅维里确实可以指出《论李维》的一段篇章(第2卷第2章)，他在其中(颇为小心翼翼地)表示，除非在共和国里，公共利益(common good)得不到履行；假如另有人指控他支持共和主义，马基雅维里可以指出自己在同一段篇章中说过，最难以忍受的奴役莫过于被某个共和国征服。此外，马基雅维里虽然在《君主论》第26章表露其意大利爱国主义，劝人夺取意大利，以便让意大利从蛮族手中解放出来；在第3章却又显示其不偏不倚的精神，循循善诱法国国王下次入侵意大利时能有什么更胜一筹的办法。最后，马基雅维里有时候确实只报道所看到的恶，同时(不必要

地)为之哀叹;在别的时候,马基雅维里竭力劝我们参与恶,又义正辞严地谴责半心半意的非道德论者。尽管马基雅维里是位大胆的作家,似乎处心积虑要招致坏名声,却非完全无畏无惧,以致未能为他那些极端大胆的言论提供辩解或表达审慎的异议。对此,笔者在别处已有详述,更会毫不犹豫地提到施特劳斯的著作,正是他首先提出这种看法,于兹不赘。

尽管马基雅维里是位大胆的作家,似乎处心积虑要招致坏名声,却非完全无畏无惧,以致未能为他那些极端大胆的言论提供辩解或表达审慎的异议

马基雅维里到底是否"马基雅维里式人物"?争议何在?这涉及极其重要的问题,我们不能满足于学究式的辩解或道学先生式的皱眉蹙额。因为,争议中的问题是,我们据以用名誉奖赏人或藉坏名声谴责人的种种法则有何特性,所说的正是道德状况。马基雅维里起先没有说明如此重大的问题正是他的主题,在献词中,他显得恭敬地一手执帽、一手拿着《君主论》,以趋近梅迪奇殿下;因为,马基雅维里说,深深了解人民天性的人应该是君主,而深深了解君主天性的人应属于人民,他似乎要向梅迪奇殿下提供作为君主应有而未备的知识。根据其半认真半开玩笑的承诺,马基雅维里在《君主论》的首部分(第1—11章)讨论了君主国有多少种类,当我们得知征服的必要性时,他又在第二部分(第12—14章)讨论了军队的种类。与此同时(姑且长话短说),我们也认识到,君主必须或曰可以依靠人民作为基础(第9章),尽管用兵之道(the art of war)是他惟一的专业,他在和

马基雅维里到底是否"马基雅维里式人物"?

平时期却必须留意种种道德品质，务求在战争时期能加以运用（第 14 章末尾）。

如此一来，我们便洗耳恭听马基雅维里在第 15 章所发出的号角声，他宣称“我的观点与别人的不同”，并说明原委。道德品质是被人们“认为优良”的品质。一位君主若要征服，并且像梅迪奇家族（the Medici）欲依靠人民，而人民则是道德的保护者，就必须寻求某种与征服的必要性相一致的新道德，这位君主也要通过马基雅维里的教导来重新了解人民的天性。马基雅维里的观点既与众不同，看来更适合他直接“论述一下事物在实际上的真实情况，而非论述事物的想象方面”。许多人曾经幻想过各种共和国和君主国，但人们不能“为了应该怎样办而把实际上怎么回事置诸脑后”，因为一个人“如果在一切事情上都想发誓以善良自持”，他厕身于许多不善良的人当中定会遭到毁灭。所以，一位君主必须知道如何做不善良的事情，他是否使用这一手，则全视需要而定。

此项简要的陈述效用非凡，对一切按马基雅维里时代所理解、包括基督教及古典的道德和政治学发起了根本攻击。道德曾经意味着，不仅要采取正确的行动，而且须以恰当的理由或对上帝的爱为依据。人们因此认为，要行为善良就得“发誓以善良自持”，那才解释了行为善良的动机，否则，道德就比对法律乃至强势力量（superior force）的表面服从好不了多少，两者将难以区分。可是，以善良自持的诸般发誓不能与众多互相隔绝的道德行为并存，它们必须透过苦心经营来促使众多道德行为相互一致，并且让一个正人君子的生命形成整体。这种苦心经营需要诉诸想象，因我们所看到的一致只能显示表面的服从；这种苦心经营也延伸至整个社会，那是由于一个人很难独自过合乎道德的生活。所以，道德需要构筑一个想象中的共和国或君主国，例如柏拉图的《理想国》（Republic）或圣奥古斯丁的《上帝之城》（City of God）。

当马基雅维里否认“实际上存在过”想象中的共和国或君主国，并宣称在这些以至一切事情中的真相是实际上的真实情况（the effectu-

al truth)，那便意味着，没有任何不是由人类制定、非要人们遵守不可的道德规则，既有的规则或法律都是由政府或其他力量依必要性制定的，不得不依同样的必要性来服从。凡是必要的东西，都可以被认为是公正及合理的，但正义并不比下列情况更为合理：深思熟虑会让一个人晓得该为自己争取什么，或者应该服从什么，因为人们不可能承受得起任何意义上超越其自我保存的正义。马基雅维里没有仿效霍布斯，试图依据自我保存来制定关于正义的新定义，而改为不把正义纳入第 15 章所列举的 11 对道德品质中以明其意。马基雅维里在第 21 章确实提及正义，那是战败一方期望从他们曾予以支持的君主得到某些东西的考虑，就连这一点，也与马基雅维里在第 18 章讨论如何守信以及在第 20 章谈到一个人如何出卖旧支持者之说相矛盾。马基雅维里在第 26 章又将正义与必要性相提并论；最惹人注目的是，他在《君主论》或其他著作都从来没有提到"天理"(natural justice)或"自然法则"(natural law)，这两个有关正义的概念在当时是与古典及中世纪传统一脉相承，在马基雅维里所有同代人论述此问题的著作中都找得到。马基雅维里到底确实是否"马基雅维里式人物"？围绕此争议所引起的重大问题在于：正义的存在基于自然还是上帝，抑或出于君主(政府)的权宜？"一位君主如果能够征服并且保持那个国家的话，他所采取的手段总被人们认为是光荣的，

当马基雅维里否认"实际上存在过"想象中的共和国或君主国，并宣称在这些以至一切事情中的真相是实际上的真实情况(the effectual truth)，那便意味着，没有任何不是由人类制定、非要人们遵守不可的道德规则，既有的规则或法律都是由政府或其他力量依必要性制定的，不得不依同样的必要性来服从。

鉴于自然或上帝并不支持人间正义，人类就需要某种补救办法——君主，特别是新君主。

要是没有东西可供分发，人们又如何能够公平分配？一个人从哪里可以取得这种适度的补充？

并且将受到每个人的赞扬”(第 18 章)。因此,名声是对功成业就的人类力量之外在服从,与政府或显碍手碍脚的道德规则无关。

要是没有天理,也许马基雅维里可以教导君主如何在缺乏天理的情况下施行统治,但会顾及人类“承认”天理这样的事实。那不一定说,天理既不存在,君主用不着它也能成功地统治;政府在依照天理行事方面,很可能会像进行征服和保有战果一样劳而无功;实际上,每当天理的传统辩护者对自己的理由信心不足,就会归咎于收获的不确定性和运气的反复无常,以此来反驳注定的软弱(determined wickedness)。马基雅维里却认为有可能藉“学习”晓得做不良的事情,对于要获取并保有某些东西所遇到的每种困难,尤其是运气的变幻莫测,他都有“补救办法”,这是他常用的字眼。鉴于自然或上帝并不支持人间正义,人类就需要某种补救办法——君主,特别是新君主。

为什么必须认为新君主更可取?我们从《君主论》首章的标题看到,君主国有多少种类以及它们用什么方法获取,这两个问题是放在一起讨论的,我们在本章内所能发现的却不止于此,君主国乃按其获取的方法来分类,马基雅维里以一个经济术语获取(acquisition)来表示征服(conquest)。政体的分类取决于它们赖以获取的方法,而非取决于政体的目标或结构,后者是柏拉图和亚里士多德的看法。获取如何跟正义问题扯上关系?

正义需要外在财物作适度的补充,用亚里士多德的话说,外在财物乃美德的装备(equipment of virtue),能让我们前门拒狼,又使正人君子能与各种迫切需要保持适当距离;当人们面对各种迫切需要时,道德有可能变得摇摇欲坠以至荡然无存。要是没有东西可供分发,人们又如何能够公平分配?一个人从哪里可以取得这种适度的补充?简易之道在于继承。马基雅维里在第 2 章讨论世袭君主国,君主应有尽有地继承一切,尤其继承了政权以保护他拥有的东西,这位无所不有的世袭君主被称为“自然的君主”,这似乎要使人想到,至为重大及无所不包的继承,乃我们从自然那里取得的东西。可是,当世袭君主打量自己的继承物,以至当我们援引其例计算我们所继承的一切时,

都禁不住要问:这足够吗?

第2章末端揭示了世袭君主国遇到的困难。马基雅维里承认世袭君主必将变革,但又声称,变革可以渐进并持之以恒地进行而不致引起破坏作用。他把每位君主的建树比作在一排房子中增建一座楼房:一个人未必继承到一切所需,但他继承了必需的东西,以此获得强大的支持,做事也开始变得容易。显然,要几代人才能建成一排房子,而首座楼房的搭建却没有任何基础可继承,既得不到现成的支持,事情的开始也不容易;同理,继承也意味着原初的获取(an original acquisition)没有旧东西可继承;在原初的获取中,正义的精妙奥秘将不幸未能兼顾周全。尽管人们可以祝贺某个美国公民与生俱来享有种种权益,但为了让美国人继承到这些权益,当初曾需要作出多少卑鄙龌龊的行径——英国人遭到驱逐,印第安人被巧取豪夺,黑人备受奴役——那又该怎样?

在原初的获取中,正义的精妙奥秘将不幸未能兼顾周全。

相应地,马基雅维里在第3章告诉我们,"获取领土的欲望确实是很自然的人之常情",仅隔数页,"自然的"一词之意义就从世袭转为获取。或许,凭着援引马基雅维里的共和主义(在《君主论》中不太显眼),想到获取对君主国而言是自然的,对共和政体则不然,我们就可以感到安慰?在第3章里,与法国国王的轻率行为相对比,马基雅维里却大为赞扬"罗马人",也就是罗马共和国能够获取的成果。在马基雅维里提及的时期,罗马

马基雅维里却大为赞扬"罗马人",也就是罗马共和国能够获取的成果。

与所有这些情况相比,若一个人深爱其祖国而损害外国人,并不显得更正当一些。

人并不像在创建期那样弱小并易受攻击，他们已发展壮大，仍在肆意扩张；即使他们的帝国已足够让其公民有所继承，他们仍坚持不断获取。这难道合理吗？原因在于，世上的富人（the haves）不能乖乖地有什么就继承什么，而是唯恐他们曾经怎样对待别人，如今会遭到别人以其人之道还治其人之身，他们必须密切注意穷人（the have－nots）；要比穷人往前多走一步，富人就得跟穷人一样思考并行动；富人无疑不可能为穷人提供正义，也不可能为了同情而浪费时间或金钱。

在致梅迪奇殿下的献词中，马基雅维里以"身居卑位"的穷人自况，除了欠缺体面的职位，我们知道，他还缺乏一样东西，即统一的祖国。意大利既弱小又四分五裂，那么，我们应否认为，对于马基雅维里时代的意大利人（包括他本人）来说，获取就证明正当？我们注意到，马基雅维里似乎并不接受这种辩解。因为，同样在第3章，他规劝法国国王如何纠正其人侵意大利所犯的种种错误。此外，马基雅维里的祖国究竟是意大利抑或佛罗伦萨（Florence）？他在第15章提到"我们的方言"时，意指托斯卡诺方言（Tuscan）；[①]在第20章提及"我们的祖先"时则意指佛罗伦萨人。可是，马基雅维里本质上究竟是意大利的还是佛罗伦萨的爱国者要紧吗？任何人的祖国都通过一项原初的获取、一次征服来规定，因而总动不动就要依据同类的事情来重新划定。一个人深爱其城市而损害国内同胞，或者深爱其家庭而损害城内居民，再或深爱其已得之遗产而损害父亲（将马基雅维里在第17章的说法稍加改动），与所有这些情况相比，若一个人深爱其祖国而损害外国人，并不显得更正当一些。因此，要"统一"某人的祖国，就意味着把它看成受征服的领地——由一个国王或共和国从内部征服。马基雅维里规劝法国国王如何保有后者在意大利夺得的地方，同样是在规劝梅迪奇殿下如何统一意大利。看来在获取的过程中，新君主是为自己而获取。

新君主具有哪些品质？他必须做哪些事情？首先，正如我们所知

---

① 托斯卡诺方言被视为意大利语标准语。——译注

道的，新君主应该从平民的地位崛起；他不应继承什么东西，就算真的有所继承，也不要倚赖它。新君主不应对任何人或任何事有所亏欠，因为感恩图报之债务将使他仰赖别人，从最广泛的意义上说即仰赖命运。新君主似乎至少须取决于他所征服的国家之性质，马基雅维里在第 4 章末端指出，亚历山大大帝保持亚洲的领土毫不困难，因为亚洲已经习惯了由一位君主统治。不过，马基雅维里随即在第 5 章说明如何克服这种限制，如果君主征服了一个向来习惯于自由生活的城市，就不必尊重这种世代相传的自由，可以而且应该将这类城市消灭掉，或者亲自驻扎在那里。幸运仅限于为君主提供机会，恰如摩西（Moses）找到了被埃及人奴役的以色列民族，罗慕洛（Romulus）发现自己在出生的时候就被遗弃，居鲁士（Cyrus）则察觉波斯人对梅迪人的统治不满，提修斯（Theseus）却遇到涣散的雅典人（第 6 章）；这些伟大的创建者具有卓越的美德，能够洞察幸运所赋予他们的机会——对他们而言是机会，对其人民来说则是无情的需要。君主用不着把一个自由城市里的居民弄得东离西散（第 5 章），反而有足够的幸运，遇到的那些居民早已涣散（第 6 章）。这就表明，君主甚至可以自行营造机会，即通过创造某种必要的境况，当中没有人能继承遗留给他的私人财产，同时一切都归功于他——新君主。新君主掌权后，对于曾赞助他取得政权的人应否表示感激并加以倚

如果君主征服了一个向来习惯于自由生活的城市，就不必尊重这种世代相传的自由，可以而且应该将这类城市消灭掉，或者亲自驻扎在那里。

新君主掌权后，对于曾赞助他取得政权的人应否表示感激并加以倚赖？万万不可！

要以慷慨扬名于世的正确做法是，自始就不介意吝啬之名。

赖？万万不可！新君主在其朋友或同盟者中有些“半心半意的拥护者”，因为他们期望从君主那里得到种种好处；我们已看到，新君主将从前的敌人争取过来会更好一些，后者往往担心顿失所有（可比较第6章和第20章）。

因此，新君主的美德足以克服倚赖最广泛意义上的继承物，包括习俗、自然和幸运。马基雅维里又向他表明如何善加运用，以便其他人都倚赖君主及其美德。美德必须有新的涵义，才可以做到这一切。在各种各样古典的和基督教的概念中，美德表示与自然或上帝相配合；与此不同的是，必须让人们认识到，美德就是靠自己的力量获取。马基雅维里通过同时展示新与旧的涵义来教我们领悟美德的新涵义。在第8章有关取得了君权的罪犯阿加托克雷（Agathocles）的著名段落中，马基雅维里说道：“屠杀市民，出卖朋友，缺乏信用，毫无恻隐之心，没有宗教信仰，是不能够称作有美德（virtue）[①]的”。然而，就在下一句里，他就谈起“阿加托克雷的美德”。

我们在第15章看到，君主必须“知道怎样做不良的事情，并且必须知道视情况的需要与否使用这一手或者不使用这一手”。马基雅维里在第16章至第18章提供了这种知识。首先，他以极度平静的口吻发表一番关于慷慨陈述这种德性的逆耳忠言。慷慨（或曰大方）行事毫无用处，除非见知于人，以便你“被人们称为慷慨”或者保有慷慨的名声。可是，君主不能够藉慷慨行事而保持慷慨的名声，因为他的慷慨只可以让很少数人受惠，同时却要横征暴敛加重人民的负担，让许多人受到损害；君主想要缩手的时候，将立即获取吝啬的恶名。要以慷慨扬名于世的正确做法是，自始就不介意吝啬之名。当人民看见君主能够建功立业而不加重他们的负担，随着时间流转，人们将会认为这位君主愈来愈慷慨；只有对于为数甚少的人他才是吝啬的，因他没

---

① 中译本原将此处的“美德”译作“能力”，译注并谓此“能力”的涵义包括道义上的优越性（参见中译本，第40页，注4）。惟细察《君主论》以至本文作者阐发的意思，马基雅维里使用的“美德”一词，与古典政治学传统的关系若藕断丝连，只不过赋予它新的涵义。——译注

有被施与。结果，"慷慨"的意思变成少收取而不是多施与。

关于残酷与仁慈，马基雅维里对妥善地使用与恶劣地使用残暴手段作出区分：妥善使用就要毕其功于一役，并且是为了自己安全的必要，除非它能为臣民谋利益，其后决不再使用；恶劣使用即与时俱增地继续做出损害行为。但马基雅维里在第 17 章不再提及这种区分，仅仅谈到滥用仁慈。仁慈遭到滥用，就像佛罗伦萨人在某些事例中的表现，君主为了避免残酷之名而对各种混乱坐视不理，本来混乱可以藉寥寥数项残酷举措就能遏止。混乱总使整个社会受损，而君主执行刑罚不过损害个别人罢了。如同君主可以通过少收取以赢得慷慨之名，他也可以凭借减少使用残暴手段而被人们视为仁慈。

君主必须学会怎样运用人心中的兽性，甚或采用野兽的方法，因为人是这样一种动物，他可以同时效法许多动物，而君主应同时效法狐狸与狮子。

如同君主可以通过少收取以赢得慷慨之名，他也可以凭借减少使用残暴手段而被人们视为仁慈。

马基雅维里笔下的新君主在安排臣民对他履行义务方面，颇有点像基督教的上帝。在上帝看来，所有人都因原罪(original sin)而负疚，所以上帝的慈爱更多表现为赦免惩罚而非施恩布惠。有鉴于此，当马基雅维里接着讨论，究竟君主被人爱戴是否比被人畏惧好一些，读者将不以为怪。最好是两者兼备，若对两者必须有所取舍，当以被人畏惧为佳，因为人们是随自己的意思而爱戴，但人民的畏惧却要视君主的意思而定。朋友会背弃你，对惩罚的惧怕却使他们永不会置你于不顾。君主要避免自己为人们所憎恨，只要不染指他人的财产就办得到，"因为人们忘记父

只有当人们预计了吝啬(或贪婪)、残酷和恐惧，慷慨、仁慈和爱才会给人留下深刻印象。

亲之死比忘记遗产的丧失还来得快些”。新君主再度使臣民负有对自己的义务，原因在于他对臣民有所不为，而不在于施恩布惠。

马基雅维里在第18章表示，君主守信值得赞美，然而，那些曾经建立丰功伟绩的君主们，无不运用诡计且背信弃义。君主必须学会怎样运用人心中的兽性，甚或采用野兽的方法，因为人是这样一种动物，他可以同时效法许多动物，而君主应同时效法狐狸与狮子。人们对你不会守信不渝，你怎可以对他们守信？马基雅维里似乎认为，政治差不多就等于背信弃义，因为种种形势会变化，各式各样新需要将产生出来，使人无法笃守信义。惟一的问题是，人们背信弃义能否避开惩罚？马基雅维里作出充分肯定的回答。他将讨论扩而充之，提到了五种美德，尤其是虔敬信神。马基雅维里认为，人们只据外表判断，这样一来，“人们就注意其结果”，那是指后果或作用；一位君主要是能够征服并且保持一个国家，他所采取的手段总被人们视为荣耀。既然马基雅维里恰好强调君主要显得虔敬信神，我们可以比较一下人们对待一位成功的君主的态度以及他们对神意（divine providence）的信念，因为人们假定世间万事的结果都取决于上帝的神意，所以他们得出结论，上帝所选择的手段不可能不足取。马基雅维里此处的思想既是对神意概念的隐约攻击，又是对它的微妙欣赏，只要君主能够根据他的利益予以善用。

在马基雅维里看来，要确切表明何为美德并不容易。他显然没有听任美德保留它在古典的或基督教的传统中的原意，也不曾模仿同时代的任何作家。根据马基雅维里显示的新涵义，美德似乎是对旧涵义中的美德与恶行作出慎重的或训练有素的结合；美德不是恶行的两极之间的中庸之道，那是亚里士多德所指的美德。我们在第15章已看到，11对美德（与亚里士多德所说的数量相同，但名目有异）都有11对恶行相匹配。我们由此得出结论，若为美德而美德，美德本身并不闪闪发光；确切点说，美德在于它产生的作用，其真实性在于实际上的真实情况，只有拿它与其对立面相比照，才有效。只有当人们预计了吝啬（或贪婪）、残酷和恐惧，慷慨、仁慈和爱才会给人留下深刻印象。这

种对照使美德变得清晰可见，能让君主享有美德的名声。如果这一切属实，马基雅维里所赋予美德的新涵义（该涵义也利用恶行）则不必完全取代旧涵义（据此美德则会受到恶行冲击），而是继续并行不悖。

只有经过一段违宪的肇始期，才可能出现立宪政治。

君主的第三项特质在于必须建立自己的基础。虽然获取意味着为自己而获取，君主却不可能事必躬亲，而要寻求别人的帮助。在寻求帮助时，他必须注意在每个城市里都可以找到"两个互相对立的党派"，一端是不愿意被贵族统治与压迫的人民，另一端是要求统治与压迫人民的贵族（第 9 章）。在两者之间，君主理应选择人民。人民较易满足，懒得反对君主，而且为数众多，要杀也杀不尽；至于贵族，自以为与君主平起平坐，既准备好且有能力密谋反对君主，又可以废黜。

因此，君主应与人民结盟以反对贵族，但他有什么办法争取人民支持？马基雅维里列举了切萨雷（Cesare Borgia）的事迹作为例子，他赞扬切萨雷为掌权奠定了牢固的基础（第 7 章）。切萨雷夺取了罗马尼阿（Romagna）后，选拔了雷米罗（Remirro de Orco，实际上是西班牙人，名为 Don Remiro de Lorqua），去清除当地一些横行霸道的首领。其后，切萨雷觉得雷米罗可能权力过大，他当权时的做法也许已引起人民的仇恨——总而言之，由于雷米罗已满足其需要——切萨雷就将这位清除者清除掉，在一个早晨让雷米罗被斫为两段，曝尸切塞纳（Cesena）广场。这种凶

马基雅维里此番简短的论说似乎放弃了古典政治学关于让贤能者统治的基本原则。

残景象使人民“既感到痛快淋漓，同时又惊讶恐惧”。切萨雷于是就在罗马尼阿成立了一个更合乎宪法的政府。教训是：只有经过一段违宪的肇始期，才可能出现立宪政治。

马基雅维里在第9章讨论了靠人民支持成立的“市民的君主国”(civil principality)，并且以斯巴达人(Spartans)的“君主”纳比德(Nabis)为例，而马基雅维里在《论李维》中却把纳比德称为暴君，因为后者对敌手滥施暴行。马基雅维里在第8章又研究以邪恶之道成立的君主国，他引用了阿加托克雷和奥利韦罗托(Oliverotto)作为例子，这两人均犯下邪恶罪行，却仍然受人民欢迎。若仔细思考这两章，则对于靠人民支持而成立的君主国和以邪恶之道成立的君主国，人们将更难区分。的确，切萨雷、阿加托克雷和纳比德看来都采取了同样的政策，即通过摧毁贵族来讨好人民。最后，马基雅维里在第19章透露，君主终究无需取得人民的支持，即使他被人民憎恨(因为他实际上不可能不受到某些人憎恨)，仍可以效法罗马皇帝塞韦罗(Severus)，以军队作为自己的基础(第20章)。塞韦罗拥有这样的能力，既使人民对他“惊讶恐惧”，又使军队对他“感到满足”，这就与第7章提到的切萨雷形成不太触目的对照。

其四，君主应有自己的军队，不倚赖雇佣军或援军。与政治学传统截然相异，马基雅维里对君主理应制定的法律不予讨论，因为他认为，“如果哪里没有良好的军队，哪里就不可能有良好的法律，同时如果哪里有良好的军队，哪里就一定会有良好的法律”(第12章)。从第12章到第14章，马基雅维里都谈到君主的军队，又在第14章宣称，除了精通战争这门专业，君主不应该有其他的目标或思想。他必须整军经武，因为指望一个已经武装起来的人心甘情愿服从那个没有武装起来的人，相当不合情理。马基雅维里此番简短的论说似乎放弃了古典政治学关于让贤能者统治的基本原则，基督教关于谦卑者应得到全世界的允诺就更不必说了。

马基雅维里并没有表示最身强力壮的人可以永远克敌制胜，因为他把用兵之道扩大到包括获取并利用武器。一个麾下无兵但懂得带

兵打仗的君主，将胜过一个拥有军队却不谙用兵之道的君主。因此，整军经武意味着精通用兵之道，在和平时期加以操练，还要阅读历史，研究从前那些伟大将领的生平事迹。在这方面，马基雅维里提到了色诺芬(Xenophon)撰写的《居鲁士的生平》(这是他的叫法，实际上应是《居鲁士的教育》，The Education of Cyrus)，这是与《君主论》同属一类的"君主通鉴"文献中首开先河且无出其右的著作，不过，马基雅维里称之为历史而非君主通鉴，并且认为此书激励了罗马将领西奇比奥(Scipio)，虽然马基雅维里曾在第17章批评此人过分仁慈。据此，推荐给君主阅读的书籍，不是关于共和国与君主国的异想天开之作，也不是关于法律的宏文巨典，而是战争史。马基雅维里有关"自己的力量"口号是宗教性的，确切点说，是反宗教性的。如果人作为上帝的创造物而对上帝负有义务，那么人自身的需要便处于次等位置，甚至与他最为迫切的责任毫不相干，若是他承担不起正义也不要紧：那可是上帝的命令！所以，马基雅维里必须注视同时充当先知的新君主，尤其注视摩西。摩西"只是上帝托付给他的事务的执行者"(第6章)，优美的品质使他有资格同上帝谈话，仅凭这一点，他就应该受到人民的赞叹。或者应否说(诚如马基雅维里在第26章所说)，摩西所具有的"美德"，正是那种使君主除了自己就别无倚赖的美德？马基雅维里在第13章复述了关于大卫(David)和歌

推荐给君主阅读的书籍，不是关于共和国与君主国的异想天开之作，也不是关于法律的宏文巨典，而是战争史。

人类在多大程度上能创造自己的世界，命运对马基雅维里的政治学设立了哪些限制？

利亚(Goliath)的圣经故事，以揭示“自己的力量”的必要性。当扫罗(Saul)把自己的盔甲给大卫佩戴，大卫谢绝了，并且表示(据马基雅维里的复述)戴这个盔甲就不能很好地发挥自己的力量；《圣经》却记载大卫说耶和华“必救我脱离这非利士人的手”。[1] 此外，马基雅维里又让大卫有一把自己的刀子，以与自己的投石器一起用；但据《圣经》所述，这把刀子是大卫从已仆倒于地的歌利亚身上拔出来的，并用来割了他的头。

那么，新君主——名符其实的新君主——需否成为他自己的先知，并创立新的宗教，以便成为自己的主人？从摩西和大卫所创立的，以及从马基雅维里所处的时代和城市里由萨沃那洛拉(Savonarola)[2]差点儿实现的事情中，可以看到宗教的伟大力量。马基雅维里曾在第6章贬低非武装的君主，这类君主实际上丢掉了用兵之道所需、令人望而生畏的武器。非武装的先知一旦根据自己的而非上帝的目的利用宗教，就使自己武装起来；一位君主若不能为其君主国带来秩序，就不可以为自己获取荣誉，为自己而利用宗教是要广泛地以宗教来解决人类的需要。

《君主论》最后3章着手处理的问题是，人类在多大程度上能创造自己的世界，命运对马基雅维里的政治学(或“用兵之道”)设立了哪些限制？他在第24章末端指责“我们的这些君主们”遇上麻烦时咒骂命运而非咒骂自己庸碌无能，他们在风和日丽的时候不想到暴风雨，但他们理应想到——也能够想到。他们相信人民在惨遭外国征服者凌辱之余，召唤他们回来；可是，“任何人决不应该相信有人日后会使他复位”，不管是否获取成功，这是懦夫的防卫之道，因为那不是依靠你自己和你自己的能力。

伴随马基雅维里对人类美德所抱有的高度指望，他引出著名的第

---

① 整个故事可参《圣经·撒母耳记上》第17章第154节。“这非利士人”即歌利亚。——译注

② 萨沃那洛拉(1452—1498)，意大利宗教、政治改革家，抨击罗马教廷和暴政，于1494年领导佛罗伦萨人民起义，建立该城民主政权，被教皇推翻后判火刑处死。——译注

25章讨论命运，他一开始就问道，世界上的事情有多少由命运和上帝支配，又有多少归人类支配？马基雅维里接着认为，命运是我们半个行动的主宰（他把上帝给忘了），其余一半则归我们支配；马基雅维里又把命运比作暴虐的河流，不过人们可以修筑堤坝与水渠加以控制。在转向特殊的个体时，马基雅维里指出，控制命运之难，在于某些人的美德不足，要么迅猛行动的人未能在风平浪静时取得成功，要么小心谨慎的人未能于暴风雨中飞黄腾达。人们都有固定的天性和习惯，未能随时间的变化而改变，因此受到时间和命运的控制。马基雅维里表明，人们固定的天性乃特殊问题，据此，关于克服命运的影响问题就简化为另一问题，即如何克服人类各种天性的固定性。人们的固定天性使他们易受命运常变之害，教皇朱里奥二世（Pope Julius II）总是获得成功，因为时代和他的迅猛天性是如此协调；假如让他多活几年，时光流转到了他必须谨慎行事的时候，就会毁灭。马基雅维里指责他不懂权变，以此暗示，不管此人还是其余的人，都无需顾及我们固有的天性或自然倾向。

他一开始就问道，世界上的事情有多少由命运和上帝支配，又有多少归人类支配？

要不是指按时间或事态的发展而灵活变通，马基雅维里所阐发的美德有什么新涵义？然而，尽管人们应该既懂得迅猛行动又知道小心谨慎（两者代表了其他一切截然相反的品性），总的看来却是迅猛胜于小心谨慎。命运之神是一个女子，“她宁愿让迅猛行动的人

们去征服她，胜过那些冷冰冰地进行工作的人们"，因而她是青年人的朋友。马基雅维里使新君主的政治以蹂躏女人的形象出现；他本人就迅猛得可以，强迫我们察看他就道德状况所提出的问题。话说回来，他谈论女人状况的话是否当真，或许不无疑问。征服了命运小姐（Lady Fortune）的小伙子们胆大妄为而来，精疲力竭而去；但她却青春常驻，等待着络绎不绝的小伙子。人们也许甚至疑惑不已：可谓小心谨慎地，到底谁蹂躏了谁？马基雅维里既将命运拟人化，又是否能够在他试图创建的现代政治世界扮演她？

思想史发微

耶路撒冷与雅典：一些初步的反思*

施特劳斯（Leo Strauss）著
何子建 译

一、《圣经》的开端及其希腊对应物

在当代的种种困惑和危险之中我们所抱有的一切希望，都正面或负面、直接或间接地基于过去的经验。就我们西方人而言，其中最宽广而又最深远的经验，是以两个城市的名字来标示，即耶路撒冷与雅典。西方人成为现在的样子并是其所是，乃通过将《圣经》信仰和希腊思想融合为一；要了解我们自己，要照亮我们通往未来、渺无人迹的道路，必须了解耶路撒冷与雅典。不言而喻，要恰当地完成这样的任务，远非我力所能及；可是，我们不应以自己的能力来限定我们的任务，只有通过完成自己的任务，才对自己的能力

---

* 本文原题 Jerusalem and Athens: Some Preliminary Reflections，是施特劳斯的一篇演讲稿，演讲分两天进行，时间是 1967 年 3 月 13 日和 15 日，地点在纽约城市大学的城市学院（the City College of the City University of New York），乃作为科恩犹太事务公开讲座（The Frank Cohen Public Lectures in Judaic Affairs，科恩是著名的工业家和金融家）的第一讲；这篇讲稿曾由该学院于 1967 年印成单行本。本译文则采自 Peter Emberley / Barry Cooper 编 *Faith and Political Philosophy: The Correspondence Between Leo Strauss and Eric Voegelin*, 1934—1964《信仰与政治哲学——施特劳斯与沃特格林 1934—1964 年间的通信》，Pennsylvania，The Pennsylvania State University Press，1993，第 109—138 页。——译注

有所认识；与其卑怯地成功，不如崇高地失败。此外，我既获邀替贵院开设的科恩纪念讲座作首轮演讲，就必须顾及未来几年或几十年由其他人——但愿更优秀、更伟大的人——所提供的一整套演讲。

> 在当代的种种困惑和危险之中我们所抱有的一切希望，都正面或负面、直接或间接地基于过去的经验。

我们谈到耶路撒冷与雅典时所指涉的不同对象，眼下却被专门研究此类对象的学科理解为不同文化。"文化"意味着是一个科学的概念，根据这个概念，世界上有无定数的文化——n种文化，研究这些文化的科学家把它们看作客体。科学家站在诸文化之外，对它们无所偏爱、一视同仁。他既公正又客观，担心有所歪曲；在提到诸文化时，科学家避免用上任何"受文化约束"的概念，即受到任何特定文化或某种文化束缚的那些概念。在许多情况下，文化科学家所研究的这些对象从来都无法知道自身是或曾经是文化，这并没有让科学家们难堪：电子也不知道自身是电子，甚至狗亦不知道自己是狗。科学家将其研究对象称作文化，正因为这样，他便想当然地认为，他对所有研究的人们的认识，远远多于人们过去或现在对自身的了解。

> 对于希伯来人以至所议论到的其他民族的神圣法典，尼采比任何旁观者都怀有更深的崇敬。

> 除非一个人牢牢地植根于自己的文化，或者以旁观者的身份属于某种文化，否则不可能观察、真正地了解任何文化。

有时候，这套方法受到怀疑，但这种怀疑对文化科学家似乎全无影响。首先提出怀疑的是尼采。我们说过，按流行的看法，世界上曾有过或尚有n种文化，比如说有一千零一种文化，让人联想起《一千零一夜》。若对各种文化娓娓道来，也不失为一系列扣人心弦的故事，也许是一系列悲惨作品。尼采在其

> 首先提出怀疑的是尼采。

《查拉图斯特拉如是说》题为"一千零一个目的"的说法中，相应地谈到我们的主题，其中出现的希伯来人和希腊人只是民族之林中的两个民族，并不比文内提及的另外两个或略而不提的996个民族优越。希腊人的特质在于：个人完全献身于为表现卓越、赢得荣誉、凌驾于旁人而竞争；希伯来人的特点则是：无比孝敬父母。（时至今日，犹太人在最重大的宗教节日中仍会诵读律法书[Torah][①]中关于孝敬父母之先决条件的章节：绝对禁止子女与父母乱伦。）对于希伯来人以至所议论到的其他民族的神圣法典，尼采比任何旁观者都怀有更深的崇敬。然而，尼采只不过是这些法典的旁观者，由于这些法典所赞美或命令的东西互不相容，他因而不受任何诫律约束，尤其不受现代西方文化的法典或曰"价值"约束。不过，按尼采的意思，一切科学概念、尤其文化概念，都受文化约束。文化概念是19世纪西方文化的产物，将这个概念应用于其他时代和氛围的行为，源于该特殊文化精神上的帝国主义。于是，在文化科学声称拥有的客观性及其固有的主观性之间，就产生了引人注目的矛盾。换句话说，除非一个人牢牢地植根于自己的文化，或者以旁观者的身份属于某种文化，否则不可能观察、真正地了解任何文化。然而，如果这个人要保持旁观一切文化的普遍性，他所从属的文化就必须是普遍的文化、人类的文化、世界的文化。旁观的普遍性假设，要是能促使它提前产生，普遍的文化就不再是众多文化之一。迄今出现的文化的多样性与真理的唯一性相矛盾，真理不是一个女人，以至每个男人都可以像拥有自己的妻子一样拥有自己的真理。因此，尼采寻求一种文化，这种文化不再是特殊的、最终可任意分析的。按他的设想，人类之单一目的从某种意义上说是超人类的：他提到未来的超人(superman)。超人意味着在最高的层次上将耶路撒冷与雅典集于一身。

不管涉及所有文化的科学会提出多少抗议，以表示对一切偏爱或

---

① Torah为希伯来语的译音，又译"托拉"、"摩西五经"，指希伯来《圣经》的首五卷，即《创世记》、《出埃及记》、《利未记》、《民数记》和《申命记》；据犹太人传说系摩西所写。——译注

评价漠不关心，文化的科学还是助长了一种特殊的道德状态。文化的科学要对一切文化敞开，促进了普遍的宽容和源自对多样性的旁观的兴奋；文化的科学必然要影响一切文化，仍能藉着促使一切文化沿着同一个方向转变来施加影响。不管愿意不愿意，文化的科学都促成了重点从特殊到普遍的转移：通过——哪怕只是含蓄地——维护多元论的正确性，文化的科学断言多元论是独一无二的正确道路，主张普遍宽容的一元论，并坚持要尊重多样性。因为，作为一种主义，多元论也是一种一元论。

我们必须了解，《圣经》的智慧与希腊人的智慧有什么差异。

如果有人限定自己，宣称任何要了解议论中的现象的尝试都依赖于某种与大部分这些现象不相干的概念体系，并且必然要歪曲这些现象，他似乎就更接近文化科学的通行做法。只有当一个人尝试了解各种文化或人群，就像他们现在或过去了解自己一样，才可望达到"客观性"。处于时代和社会氛围有别于我们的各种各样的人们，并不根据诸文化来了解自己，因为他们没有按照文化一词的当代意义去关注文化。我们现在所谓的文化，其实与关注文化没有什么关系，不过是关注其他事物、尤其是关注独一无二的真理(the Truth)的偶然结果。

我们现在所谓的文化，其实与关注文化没有什么关系，不过是关注其他事物、尤其是关注独一无二的真理(the Truth)的偶然结果。

《圣经》考证所达到的第一个高潮是斯宾诺莎(Spinoza)的《神学政治论》，那是毫无掩饰地反神学的。

然而，我们提到耶路撒冷与雅典，似乎意在驱使我们超越任何一方的自我了解。或者，是否有一个概念、一个词可以指称那个除了《圣经》还有希腊人最伟大的著作都声称要

表达的至高存在？确实有这样的一个词——智慧。不仅希腊的哲学家，连希腊的诗人都被认为有智慧，在摩西五经中，律法书就被说成"万民眼里的主的智慧"。因此，我们必须了解，《圣经》的智慧与希腊人的智慧有什么差异。我们旋即看到，每一方都自命是真正的智慧，否认对方作为严格和至高意义上的智慧之权利。根据《圣经》，智慧以对上帝的畏惧为开端；按照希腊哲学家的看法，智慧始于好奇。我们从一开始就被迫作出选择，要采取某个立场。我们将如何取舍？在决定我们的效忠对象时，我们得面对耶路撒冷与雅典互不相容的主张；我们对两者都乐于接受，也愿意聆听每一方。我们虽然不甚聪明，却盼望日趋明智，我们都是智慧的追求者——philo－sophoi（爱智者）。主张我们希望先聆听，再作决定，我们就已经选择了偏爱雅典而非耶路撒冷。

对于大家来说，我们既然不可能成为正统派，就得接受对《圣经》进行历史考证研究的原则，这似乎是必需的。传统上，《圣经》被理解为真实可靠地记述了上帝和人类从原初到被掳于巴比伦（the Babylonian exile）[①]之后和好的事迹。上帝的事迹包括他的立法和他对众先知的默示（inspirations），人类的事迹则包含他们对上帝的颂扬和祈祷，以及他们那些受上帝激发的训诫。《圣经》考证始于这样的观察，即《圣经》的记述在许多重要方面并不可靠，是推想出来的，并非由"历史"、而是由"对古代历史的记忆"——借用马基雅维里的话[②]——构成的。《圣经》考证所达到的第一个高潮是斯宾诺莎（Spinoza）的《神学政治论》（*Theological－Political Treatise*），那是毫无掩饰地反神学的。斯宾诺莎阅读《圣经》就像阅读《塔木德》（*Talmud*）[③]和《古兰经》（*Koran*），而他的考证结果可概述如下：《圣经》很大程度上是些自相矛盾的断言、古代的偏见或迷信残余和某种异想天开式想像的迸发；《圣

① 指犹太人被掳往巴比伦的历史事件（前597－前538），犹太人称该段历史为"受难时代"。——译注

② Machiavelli，Discorsi《论文集》，一章16节。

③ 《塔木德》本指犹太教口传律法集，又称"口传《托拉》"，后指犹太教自公元1世纪末到公元500年间编定的《希伯来圣经》文献汇集，为该教仅次于《圣经》的经典。——译注

经》的编纂和保存都同样差。对斯宾诺莎得出这样的结论，乃预先假定了不可能有神迹。19世纪和20世纪的《圣经》考证与斯宾诺莎的《圣经》考证有着种种显著的差别，其成因在于它们对想像有不同的评价：对斯宾诺莎来说，想像压根儿次于理性，而想像在后来的时代却被赋予高得多的地位，被当作宗教或精神体验的表达工具，这种体验必然要以符号以及诸如此类的形式来表达自身。《圣经》历史考证研究试图理解《圣经》的不同层面，就像最贴近这些不同层面的信息接收者——即不同层面的各个作者之同代人——理解它们一样。《圣经》讲到的很多事物，对《圣经》作者来说都属于遥远的过去，只需提到创世就够了。《圣经》无疑包含了不少历史成分，即由同代人或几乎是同代人撰写的史述，于是有人得出结论，《圣经》同时包容了“神话”和“历史”。但是，这种区分与《圣经》不相干；这是区分神话（mythos）与逻各斯（logos）的一种特殊形式，而神话与历史（historie）则有希腊渊源。从《圣经》观点来看，“神话”与“历史”同样真实：以色列人“实际上”所做或所遭遇的事情是不可理解的，除非被看成是创世与拣选[1]的“事实”。现在，所谓“历史的”（historical）指那些对信教者与不信者都同样可理解的言行；但从《圣经》角度而言，不信者是那些在心里说过“没有上帝的”愚顽人，《圣

19世纪和20世纪的《圣经》考证与斯宾诺莎的《圣经》考证有着种种显著的差别。

我们确实不可以把神迹的概念归于《圣经》，因为那个概念以自然的概念为先决条件，自然的概念则与《圣经》不相干。

一切形式的《圣经》考证都利用了在《圣经》中找不出对应词的术语，就此而言，《圣经》考证是非历史的。

① 在基督教神学中，“拣选”指上帝拣选人得蒙救赎。——译注

经》对一切事情的叙述,皆务求让智者——按《圣经》上的智慧意义来说——觉得可信。我们永不忘记,《圣经》上没有关于怀疑的字眼,《圣经》上的神迹和奇迹使那些信念不足或信仰诸神的人信服,它们不是针对"愚顽人心里说'没有上帝'"(诗 14:1)而发的。①

我们确实不可以把神迹的概念归于《圣经》,因为那个概念以自然的概念为先决条件,自然的概念则与《圣经》不相干。但人们会受到诱使,将所谓关于神迹的诗意概念归于《圣经》,就像《诗篇》第 114 篇所显示的:"以色列出了埃及,雅各家离开说异言之民;那时,犹大为主的圣所,以色列为他所治理的国度。沧海看见就奔逃;约旦河也倒流。大山踊跃,如公羊;小山跳舞,如羊羔。沧海啊,你为何奔逃?约旦哪,你为何倒流?大山哪,你为何踊跃,如公羊?小山哪,你为何跳舞,如羊羔?大地啊,你因见主的面,就是雅各上帝的面,便要震动。他叫磐石变为水池,叫坚石变为泉源。"当上帝临在或召唤里,可以引发他的受造物作出一些明显与他们的普通行为不同的举动;它使无生命之物变得生气勃勃,也使液体变成固体。很难说《诗篇》的作者不是把他的言辞视为的确是或字面上真实的;容易说的是,诗和歌是不同的概念,诗与《圣经》不相干。也许,更简单地说,由于科学对自然神学的胜利,不再可仅以神迹的不可能性为一个真实,已经退化为某种无法论证的假说。人们可以将《圣经》考证的许多——虽不能说是所有——结果之假说性质追溯至这种基本前提的假说性质。可以肯定,一切形式的《圣经》考证都利用了在《圣经》中找不出对应词的术语,就此而言,《圣经》考证是非历史的。

我们该如何继续前进呢?我们不会对《圣经》考证的种种研究成果乃至前提持有异议,且让我们同意《圣经》、尤其律法书相当程度上包含了"对古代历史的记忆",甚至是对各种记忆的记忆,但是,各种记忆的记忆不一定失真或苍白地反映原有事件;它们可能是往事的回忆,通过沉思原初经验而深化回忆。因此,我们要认真看待最新和最

① Bacon' of Atheism《论无神论》,载 *Essays*。

上面的层面，如同对待更早的各层面。我们将从最显眼的层面着手——从对于我们而言是最初的层面开始，纵使它未必确实是最初的层面。我们将要着手的地方，恰是传统的和历史的《圣经》研究必然要着手之处，在这个进程中，我们不用就偏爱雅典而非耶路撒冷被迫预先作出决定，因为，在《圣经》里，凡没有表现为奇迹的事件，《圣经》就不要求我们相信那些事件是奇迹；上帝对人说话可以算作奇迹，然而，《圣经》并没有如此断言，将上帝说的那些话编在一起也是奇迹行为。我们从开端开始，那是开端之开端，而开端之开端恰巧要应付独一无二的开端——天地之创作。《圣经》开始得合情合理。

"起初，上帝创造天地。"是谁在说这句话？没有人告诉我们，因此我们不知道。难道谁说这句话有什么紧要吗？这话可能是一个哲学家的推论，但也是《圣经》的推论吗？没有人告诉我们，因此我们不知道。我们没有权假定，那句话是上帝说的，因为《圣经》引用上帝的话时都会使用"上帝说"之类的字眼。我们假定，说这些话是一位无名氏，然而，上帝创造天地时，这个世界上没有目击者；[①]唯一的目击者是上帝。由于"以色列中再没有兴起先知像摩西的。他是耶和华面对面认识的"（申 34：10）。从上引的句子及其整个后果来看，那个属于摩西的传统是可以

"起初，上帝创造天地。"是谁在说这句话？没有人告诉我们，因此我们不知道。难道谁说这句话有什么紧要吗？

相当清楚的是，《圣经》虽然讲到开初地是什么样子，却对天是什么模样不置一词；地——不在天上的地，似乎远比天重要，随后而来的事证实了这种印象。

① 《约伯记》第38章第4节。

理解的；但是，可以理解或表面上讲得通的事情本身却不是确凿无疑的。叙述者并没有声称他是从上帝那里听到这些事情；也许他是从某人或某些人口里听到传闻，也许他是在复述一个故事。《圣经》继续写道："地是空虚混沌……"。不太清楚的是，被如此描述的地是否上帝所创造，抑或先于他的创造而存在。然而，相当清楚的是，《圣经》虽然讲到开初地是什么样子，却对天是什么模样不置一词：地——不在天上的地，似乎远比天重要，随后而来的事证实了这种印象。

上帝在六天之内创造了万物：第一天造出了光，第二天造出了天，第三天造出了地、海、植物，第四天造出了太阳、月亮和众星，第五天造出水中的动物和飞鸟，第六天造成出了地上的动物和人。最惹人注目的困难在于：在太阳之前摆出光乃至昼（与夜），也先于太阳摆出植物。察觉到上帝创世之日并非阳光普照之期，第一个困难就消除了。然而，人们立刻必须补充，这两类日期之间有着某种一致性。对创世的描述显然包括两部分：第一部分谈到头三天的创世日子，第二部分讲述后三天；前者始于造出了光，后者始于造出了天上的发光体；相应地，第一部分以造出了植物结束，第二部分则以造出了人作结；第一部分谈到，一切受造物都缺乏自身的运动，第二部分讲述，一切受造物都具备自身的运动。① 植物比太阳先出现，因为植物缺乏自身的运动，而太阳则拥有这种运动；植物从属于大地；②它植根于大地，是安然不动的大地之固定覆盖物。植物是大地听从上帝的吩咐所带来的；《圣经》没有讲到上帝"造"植物；至于那些提到过的有生命的存在物，是上帝命令大地把它们生产出来的，然而，上帝"造出了"它们。在创世日子的前半部分结束之时，植物给创造出来了；到后半部分结束时，那些终其一生都活在坚实大地之上的有生命的存在物也创造出来了。那些有生命的存在物——除了有自身的运动之外，还拥有生命的存在

① 参见 U. Cassuto' *A Commentary on the Book of Genesis*《〈创世记〉评注》，第一部，Jerusalem，1961 年，第 42 页。

② 参见柏拉图（Plato），*Republic*《理想国》，491d1。将植物描绘为 engeia（意思是"在土地里或属于土地的"）。同时参见恩培多克勒（Empedocles）A70。

物——是在第五和第六天创造出来的，紧随着造出天上的发光体的日子。《圣经》以由低至高的顺序来展示这些受造物。天空低于大地。天上的发光体缺乏生命，它们低于那些最卑微的牲畜；这些发光体为那些只在天空下才找得到的有生命的存在物服务，把它们造出来是为了管理昼夜，而不是为了统治大地，更别提统治人了。《圣经》的创世叙述最突出的特征是，将天空和天上的发光体降级或降格，太阳、月亮、星辰比生物先出现，因为它们是无生命的：它们不是诸神。天上发光体之所失，正是人之所得；人是创世的顶点。头三天的受造物不能改变自己的位置；天上的物体能改变位置，却改不了行动方向；有生命的存在物能改变行动方向，却改不了"习性"(ways)；惟独人可以改变"习性"。人是惟一按上帝的形像来创造的存在物，只有就人的被造，《圣经》的创世叙述才提到上帝"创造"(creating)他，至于天空和天上的物体之被造，叙述中只说上帝"制造"(making)它们；只有就人的被造，《圣经》才提到多重的上帝(a multiplicity of God)："我们要照着我们的形像、按着我们的样式造人……上帝就照着自己的形像造人，乃是照着他的形像造男造女。"(创1：26—27)两性非人类所独有，但只有人类的两性可以引起这样的印象，世界上有"男"神和女神；《圣经》上倒没有"女神"这字眼，因此，造人不是生孩子。《圣经》在别处清晰地、但并非更强有力地作出的告诫，现在

人们也许必须从这个事实出发，以便了解为何《圣经》包括如此多的历史章节，它们基于"神话的"(或传说的)与"历史的"区分。

透过创世的叙述暗中教导一番：世界上只有一个上帝，其名字被写成用来表示上帝的四个字母(the Tetragrammaton)，[1]活生生的上帝源于永恒，止于无尽；只有他创造了天与地及一切日月星辰；但他没有创造任何的神，因此，除了他之外，再没有其他的神；人类顶礼膜拜的诸神，要么空无一物，只不过靠人类制造出来才存在；哪怕确实是一些东西(例如太阳、月亮和星辰)，也肯定不是什么神。[2]《圣经》里所有并非为争辩而提到"别神"[3]的地方都是僵化的说辞，保留这些说辞实际上提出了一个不太重要的问题。《圣经》中的上帝没有创造任何的神，在《圣经》叙述创世的基础上，人们甚至质疑，他究竟有没有创造出任何让人不得不形容为"神话的"存在物：天与地及其一切日月星辰永远都让作为人的人容易接近。人们也许必须从这个事实出发，以便了解为何《圣经》包括如此多的历史章节，它们基于"神话的"(或传说的)与"历史的"区分。

根据《圣经》，创世之完成以人的被造为标志，人被造出来，创世也就达到了高潮，也只有在创造了人之后，上帝"看着一切所创造的都甚好"(创 1：31)。那么，恶或不善从哪里来？《圣经》的回答似乎是，既然来自神的一切事物都是善的，恶来源于人。然而，即使上帝的创造总的来说非常完善，不能就此说创世的所有部分都是善的，或者说整个看来创世不包含丝毫的恶；上帝并不感到其创造的所有部分都是善的；也许，倘若不包含一点点恶，创世从整体上看就不可能"非常完善"，没有暗就不会有光，暗和光是同样多地给造出来的：上帝降灾祸，如同施平安。[4] 不管怎么样，《圣经》在谈完创世之后揭露了诸恶的来源，那是特殊的诸恶——使人苦恼的诸恶。正如《圣经》藉着阐明人的原初境况所显示的那样，诸恶不是由创世引起的，也不是创世固有的，

---

① 指希伯来人称上帝的、由四个辅音字母组成的词，即 JHVH、JHWH、YHVH、YHWH。——译注

② 参见《申命记》4 章 15－19 节所述对两类"别神"所作的区分，一方面是诸偶像，另一方面是太阳、月亮和星辰。

③ 参见《出埃及记》34 章 14 节，《但以理书》3 章 29 节。——译注

④ 见《以赛亚书》45 章 7 节。

为了阐明这种情况，《圣经》不得不藉着尽可能使人的被造成为唯一的主题来复述人的被造。这第二项解释回答的问题，不是关于天和地及一切日月星辰如何产生，而是关于我们所知道的人类生活——受着原初不曾有过的诸恶所困扰——如何产生。第二项解释也许只是对第一项解释的补充，也可能对后者作出修改并形成矛盾。毕竟，《圣经》从来没有教导说，人们可以谈到创世而不会自相矛盾。按《圣经》之后的说法，律法书的自相矛盾正是律法书的奥秘（sithre torah）所在，而关于上帝的种种矛盾说法也正是上帝的奥秘所在。

按《圣经》之后的说法，律法书的自相矛盾正是律法书的奥秘（sithre torah）所在，而关于上帝的种种矛盾说法也正是上帝的奥秘所在。

创世叙述第一部分以人结束，第二部分则以人开始。根据第一部分叙述，上帝创造了人，也只有人是按照他的形像来创造；根据第二部分叙述，上帝以泥土造人，并且朝他鼻孔吹一口生气。这项叙述弄清了一个事实：人是由两种极为不同的要素组成，一是高级要素，另一为低级要素。按照第一部分，似乎男人和女人是同时被造出来的；从第二部分来看，首先造出来的却是男人。如我们所知，人的生活——大部分人的生活——是土地耕作的生活，既贫困又严酷；人们需要雨水，但雨水往往并非随要随有；他们必须辛勤劳动。如果人类生活一开始就既贫困又严酷，人就会不得不、或者至少无可抗拒地变得残酷无情、欠缺仁慈、不公不正，就不会完全为自己的缺乏仁爱或公正负责；然而，人还是得负其

《圣经》第一部分叙述降低天的地位，第二部分叙述明令禁止采食知善恶树的果实，可以推测这两者之间有着某种联系。

全责。因此，人类生活的残酷性必须归咎于人的过失。人的原初境况必定是无忧无虑的：他不需要雨水，更不必辛勤工作，上帝把他安顿在一座水源充足的花园里，里面布满了有果实可供食用的树木。虽然人被造出来是过一种无忧无虑的生活，却不是过奢侈豪华的生活：在伊甸园里没有黄金或珍贵的宝石，[①]人是被造出来过简朴生活的。因此，上帝容许人随意采食花园中任何树上[②]的果实，唯独那棵能辨别善恶（不善）之树的果子不能吃，"因为你吃的日子必定死！"（创 2：17）人并未被拒绝给予知识，如果没有知识，人就不能辨别知善恶树、女人或者野兽，也不可能了解上帝的禁令；人只是被拒绝赋予辨别善恶之知识，即是说，足以胜任指导人自身和人的生活之知识。纵使人不是小孩，但命中注定要过孩子般单纯的生活，并服从上帝。《圣经》第一部分叙述降低天的地位，第二部分叙述明令禁止采食知善恶树的果实，可以推测这两者之间有着某种联系，虽然人被禁止采食知善恶树的果实，却没有被禁止吃生命树的果子。

由于缺乏能辨善恶的知识，人就对自己的境况、尤其对自己的独居心满意足。然而，上帝拥有能辨善恶的知识，发觉"那人独居不好，我要为他造一个配偶帮助他"（创 2：18），于是，上帝造出各种飞禽走兽，带它们到这人面前，但它们却不是他想要的伴侣。因此，上帝就以这人身上取出的肋骨造了一个女人，既然这是他的骨中之骨和肉中之肉，他就愉快地接受了。可是，由于缺乏能辨善恶的知识，他没有把这女人看成是善的。叙述者补充道："那人说，'因为这女人是我骨中之骨，肉中之肉'，人要离开父母，与妻子连合，二人成为一体。"（创 2：24）他们两人都赤身露体，但由于缺乏能辨善恶的知识，他们并不感到难为情。

这就为我们的第一个祖先的堕落搭起了舞台。首项行动来自一切田野生物中最狡猾的蛇，它唆使女人不服从，然后让女人唆使男人。教唆从最低处着手，再向最高处移动。《圣经》并没有告诉我们，什么

---

① 参见 U. Cassuto，《〈创世记〉评注》，第一部，同前，第 77－79 页。

② 人不必忍辱去摘取树上的果实。

导致蛇唆使女人违反禁止采食知善恶树上的果实的神圣律令，但有理由假定，蛇这样做，是因为它狡猾，那就是说，它拥有一种低等的智慧，一种天生的恶意；如果不包含某些先天倾向于恶作剧的东西，上帝所创造的一切事物就不会非常完善。蛇这样子开始教唆，它暗示上帝本应禁止那男人和女人吃园中任何一棵树上的果子，那就是说，上帝的禁令很可能用意歹毒或者难以遵从。女人纠正蛇的话，使禁令变得比原来更加严厉："园中树上的果子，我们可以吃，惟有园当中那棵树上的果子，上帝曾说：'你们不可吃，也不可摸，免得你们死。"(创 3：2—3)其实，上帝并没有禁止男人触摸知善恶树上的果子。此外，女人没有明确提到知善恶树，她心中想到的也许是生命树。再者，上帝曾对男人说："你可以吃……你必定死"；女人则声称上帝曾经对她和男人说过这些话，而她无疑只是通过人的口传才知道这个神圣的禁令。蛇向女人保证，他们不会死，"因为上帝知道，你们吃的日子眼睛就明亮了，你们便如上帝般能知道善恶。"(创 3：4)蛇不动声色地质疑上帝的正确性，同时又掩盖了这样的事实，即采食那树上的果子等于违抗上帝。在这方面，那女人追随蛇。根据蛇的断言，能知善恶可使人免除一死，但我们无法获悉蛇到底是否相信这一点；然而，对于那些不知善恶的存在物、对于像孩子般的人而言，免除死亡可否作为一件大好事？但那女人已经忘掉神圣的禁令，有

《圣经》没有表示过，人的第一个祖先之所以堕落，是因为受到自己的欲望推动，要变得跟上帝一样；他们并非专横跋扈地起来反抗上帝；他们只不过忘记要服从上帝，不自觉地犯下了违抗上帝的错误。

人堕落的故事是上帝教育人的故事的第一部分，这个故事表明上帝深不可测。

人必须容忍能辨善恶的知识，忍受因这种知识或因获得这种知识而遭受苦难，人类的善或不善以这种知识及其伴随物为先决条件。

点儿尝到了知善恶树的滋味，不再是对善恶全无所知。她“见那棵树的果子好作食物，也悦人的眼目，且是可喜爱的，能使人有智慧”（创 3：6），就摘下果子来吃了。于是，女人令那男人几乎无法避免堕落，因为他依恋女人：女人给她丈夫摘了几个那树上的果子，他也吃了。通过追随女人，男人就不自觉地违抗了上帝。吃完果子，两人的眼睛顿时明亮起来，这才看到他们自己一丝不挂。于是，他们把一些无花果树叶缝起来，系在腰间来遮羞：通过堕落，他们对自己的赤身露体感到难为情，采食知善恶树上的果子让他们明白到裸露是恶（不善）。

《圣经》没有表示过，人的第一个祖先之所以堕落，是因为受到自己的欲望推动，要变得跟上帝一样；他们并非专横跋扈地起来反抗上帝；他们只不过忘记要服从上帝，不自觉地犯下了违抗上帝的错误。无论如何，上帝严厉地惩罚了他们，也惩罚了蛇。可是，这种惩罚并没有否定如下的事实，正如上帝自己所说，作为违抗他的结果，“那人已经与我们相似，能知道善恶。”（创 3：22）结果，危险出现了，那人可能摘取生命树的果子，吃了它会长生不老；因此，上帝把人赶出伊甸园，使他不能返回园中。人们会感到疑惑，当人身处伊甸园时，为什么没有采食生命树上的果子，那是上帝不曾禁止人吃的。也许，男人没有想到过这件事，因为他缺乏能辨善恶的知识，所以他不怕死；加之，神圣禁令使男人的注意力从生命树移向了知善恶树。

《圣经》有意教导说，人应该过简朴的生活，用不着知善恶。可是，叙述者似乎察觉到这样的事实，存在者若被禁止力求获得善恶知识，多多少少理解到能知善恶乃必受惩罚的恶，就必定拥有这种知识。人因恶遭受苦难，是以人的善恶知识为前提，反过来也一样。人希望过没有恶的生活，《圣经》告诉我们，人曾经有机会过没有恶的生活，并且不可以为了因恶而遭受的苦难责怪上帝；通过给人这个机会，上帝让人确信，人最深层的愿望不可能得到满足。人堕落的故事是上帝教育人的故事的第一部分，这个故事表明上帝深不可测。

人必须容忍能辨善恶的知识，忍受因这种知识或因获得这种知识而遭受苦难，人类的善或不善以这种知识及其伴随物为先决条件。

《圣经》通过第一对兄弟的故事首次向我们暗示了有关人类的善与不善。兄长该隐是个耕田人，弟弟亚伯是个牧羊人。上帝看中了亚伯的供物，这位牧羊人献出了一些精选的乳羊；上帝没有看中耕田人的供品。上帝的偏爱理由不止一个，理由之一似乎是，畜牧生活比耕田生活更接近原初的简朴。该隐很生气，尽管上帝大体上已经告诫他有罪的可能，他还是杀死了弟弟。在试图否认其罪责但徒劳无功之后——这种尝试加深了他的罪责"我岂是看守我兄弟的吗"（创 4：9），该隐遭到上帝的诅咒，与蛇和泥土在那场堕落后的遭遇一样，但与亚当和夏娃没有受到诅咒相反，他受到上帝的惩罚，然而却得以免除死罪：谁要是杀死该隐，将比该隐受到更严厉的惩罚。该隐受到相对温和的惩罚，不能以这宗谋杀没有明确地遭到禁止来解释，因为，该隐多少有一点儿善恶之识，而且明明知道亚伯是自己的弟弟。甚至不要假定，该隐对人是按上帝的形象造出来的事实毫不知情。更好的解释是，处罚在开端期比后来要温和得多。该隐——就像与他一样杀死兄弟的罗穆路斯（Romulus）[①]——创建了一个城市，他的部分子孙后代成了从事各种技艺的祖师爷：与人类原初的简朴性如此不相容的城市技

文明与虔诚是截然不同的两码事。

有关堕落的歧义——认为堕落是一种罪，是可以避免的，或者认为堕落无法规避——也在大洪水之前人类状况的含糊不清中有所反映。

① 罗穆路斯，或译罗慕洛，在古罗马神话中乃罗马城的奠基者。相传他和其孪生兄弟瑞穆斯（Remus）在建筑罗马城墙时发生争执，罗穆路斯杀死瑞穆斯，其后当上了罗马国王。——译注

艺，其起源应该更多归功于该隐及其家族，而不是归功于作为亚伯之代替者的塞特及其后裔。不言而喻，这并非《圣经》就城市技艺所说的最后的话，相反却是对此说的最初的话；正如人们可以认为，禁止采食知善恶树的果子不过是《圣经》的最初指示，律法书的天启，即人类获赐的最高的善恶之知，是其最后的指示。人们会由此想到《撒母耳记》上卷关于王权的最初言辞和最后言辞之间的差异。对该隐家庭的叙述以拉麦的歌词作结，他对自己的两个妻子自吹自擂，他既杀了人，作为报仇者又自觉比上帝高一等。塞特（在大洪水以前的）族裔连一个可以吹嘘的发明者都没有，著名的成员仅有与上帝同行的以诺(Enoch)，还有挪亚(Noah)这个义人，也与上帝同行。由此可知，文明与虔诚是截然不同的两码事。

到了挪亚时代，人类变得过于邪恶，以致上帝要为创造了人类和地上万物懊悔不已，唯独挪亚不在他的懊悔之列，因此，上帝使洪水泛滥全世界。一般而言，在大洪水之前，人的寿命要长得多；人从原初境况以来本是长寿的。人当初住在伊甸园里，本来可以采食生命树的果子而长生不死。人在大洪水之前的长寿反映出这个丧失了的机遇，就此而言，人从大洪水之前到大洪水之后的过渡是一种衰落；如下的事实进一步加强了这种印象，即在大洪水之前而不是之后，上帝诸子与人的众女儿结合，生出非凡的伟人、享有声誉的人。另一方面，我们首位祖先的堕落却有可能或有必要使上帝在适当时候揭示他的律法；正如我们将要看到的，大洪水决定性地为此作好了预备；就此而言，人类从大洪水之前到之后的过渡是一个进步。有关堕落的歧义——认为堕落是一种罪，是可以避免的，或者认为堕落无法规避——也在大洪水之前人类状况的含糊不清中有所反映。

大洪水之前的人类与律法书的天启之间的联系，是由上帝与人之间的首次立约、即紧随大洪水所立的约提供的，大洪水是对人类先前极端而近乎普遍的邪恶所作出的应有惩罚；生活在大洪水之前的人类，可以说不受任何限制，也没有法律可依。当我们的始祖仍然住在伊甸园时，除了不能采食知善恶树的果子，没有被禁止做任何事情。

大洪水之前的人类奉行素食，并非遵循某项明确的禁令(参见创1：29)；人类不沾肉食与他们不沾酒(参见创9：20)属同一类事情，都是人的原初简朴性之遗迹。把人逐出伊甸园后，上帝没有再惩罚人，对该隐的小惩大戒可算例外。上帝没有树立人类的法官，为了教导人，可以说上帝是与人类一起做实验，使人生活在免受法律约束的环境中；这项实验，如同要使人类永远作为天真无邪的孩子的实验一样，以失败收场。不管沉沦还是觉醒，人都需要受到抑制，人的生活必须以律法为准绳。但这种律法不应该露骨地强加于人，必须成为上帝与人以平等(equally)而非对等(equal)伙伴的身份订约的一部分，这种伙伴关系是大洪水之后才建立起来的；大洪水之前的时代，不管在人类始祖堕落之前或之后，都不存在这种关系。如下的事实更能反映出与立约有关的不平等，即上帝应许永远不再灭绝地上几乎一切活物，并非以所有人或差不多所有人都遵守上帝在大洪水之后颁布的诸律法为条件——上帝应许，尽管、或正是由于他明白，人的心灵的种种图谋从青年时代起就是邪恶的。亚当过去是人的祖先，挪亚现在是所有后来者的祖先，以洪水清洗大地，某种程度上使人类重新回到原初状态，可以说是第二次创世。在我们所指出的范围内，大洪水之后人类的境况要比大洪水之前优越。有一点值得特别强调：大洪水之后的立法中，谋杀明确遭到禁止，并且会以死刑来惩

第一份立约既增强了希望，又加重了惩罚。

以洪水清洗大地，某种程度上使人类重新回到原初状态，可以说是第二次创世。

通过把人类划分为前述意义上的各个民族，将会防止近乎普遍存在的邪恶。人类不再被划分为遭诅咒的与受赐福的，而是被划分为被选中的与没有被选中的民族。

罚、其理由是，人是按上帝的形像造的（创 9：6）。所以，第一份立约既增强了希望，又加重了惩罚。人对动物的管治，是命中注定，或是从开端期就建立起来的，只有在大洪水之后，动物才对人产生惊恐和惧怕（参见创 9：2，以及 1：26－30 和 2：15）。

大洪水之后的立约替上帝与亚伯拉罕的立约作好了准备。《圣经》列举了大洪水之后的立约和上帝呼召亚伯拉罕之间发生的三件事情：挪亚诅咒含的儿子迦南、含的孙子宁录的卓越表现以及人们试图建造一座城和一座塔，塔顶通天，免得他们要分散各地。迦南——他的土地成了应许之地——受到诅咒，因为含看见其父挪亚赤身裸体，违反了一条尽管未成文、却是最神圣的法律。与迦南遭诅咒一起发生的，还有闪和雅弗得到赐福，他们两个都背着脸看不见父亲的赤身。在这里，不管怎么说，我们对大洪水之后的人类有了第一个和最基本的划分，即划分为遭诅咒的与受赐福的。宁录为世上英雄之首——他在耶和华面前是个英勇的猎人，他的邦国包括巴别（Babel）；那些大国都是企图用武力克服人类分裂状态的结果，征服和狩猎互为近亲。人为了住在一起、并且要传扬他们的名而建造的那座城叫做巴别，但是，上帝变乱了他们的言语，使分散的人类变成操不同语言的群体，也使这些彼此不能沟通的群体变成民族，即不仅凭口音、也要凭语言而统一的群体。将人们划分为各个民族，可以被看成是替代大洪水的较温和的解决办法。

大洪水之后，上帝同人类立约与上帝呼召亚伯拉罕之间所发生的那三件事，表明上帝如何处置既具善恶之知、又从青年时代起就图谋作恶的人，不再以近乎完全的毁灭去惩罚近乎普遍存在的邪恶。通过把人类划分为前述意义上的各个民族，将会防止近乎普遍存在的邪恶。人类不再被划分为遭诅咒的与受赐福的（那是挪亚而不是上帝的诅咒与赐福），而是被划分为被选中的与没有被选中的民族。各民族的出现促成了以下的景象：从前，挪亚的一叶方舟独自漂浮在淹没整个大地的水面上；现在，人数众多的整个民族居于遍布地上的万民之间。上帝拣选神圣的民族始于拣选亚伯拉罕，挪亚以他的正直超拔于

其同代人之上，亚伯拉罕在上帝的命令之下远离其同代人、特别是远离其邦国和本族——上帝的命令伴随着上帝的应许，叫他成为大国。《圣经》并没有说对亚伯拉罕的最初拣选是以他的正直为前提；不管怎样，亚伯拉罕通过立刻服从上帝的命令、也通过信赖上帝的应许来表现自己的正直；考虑到大洪水之后人的短寿，亚伯拉罕不太可能看到上帝实现其应许——迦南之地只有在亚伯拉罕的子孙之后才会成为大国，才会永远赐给他的后裔。这个应许的实现也要求亚伯拉罕不能没有儿女，但他已很老了。因此，上帝应许他将得到后裔。恰恰是亚伯拉罕信赖上帝的应许，使他超乎一切地成为上帝眼中的义人。上帝的用意是，通过亚伯拉罕及其妻子撒拉(Sarah)的后裔来实现他的应许；但这个应许即使对亚伯拉罕也显得可笑，更不用说撒拉了——当时，亚伯拉罕已经一百岁，撒拉也年届九十。然而，对于上帝来说，没有什么事是惊奇无比的。那个令人暗笑的宣告变成了皆大欢喜的宣告，随之而来的，是上帝向亚伯拉罕宣告他关注到所多玛(Sodom)和蛾摩拉(Gomorra)两地人民的罪恶，上帝不知道那些人的罪行是否如同传闻那样糟糕，但他们也许就是那样子，就该像大洪水一代人一样全体毁灭。挪亚不带任何质疑就接受了自己那代人的毁灭；亚伯拉罕却不然，与挪亚相比，亚伯拉罕更深沉地信赖上帝和上帝的公义，也更深刻地意识到自己卑微尘俗，既惧怕

比起上帝在大洪水后立的约，与亚伯拉罕立的约无与伦比，更为深刻。

义颤抖地擅自祈求上帝的公义，生怕这个审判全地的上帝会将义人与恶人剿灭。回应亚伯拉罕锲而不舍的恳求，上帝某种程度上应许了亚伯拉罕，只要所多玛仍有十个义人，他就不会毁灭该城——为了城里的十个义人，他会拯救全城。亚伯拉罕充当了上帝的公义的现世伙伴，他的举动活像他也分担了上帝行公义的部分责任；难怪比起上帝在大洪水后立的约，与亚伯拉罕立的约无与伦比，更为深刻。

亚伯拉罕对上帝的信赖似乎是这样子的：上帝不会做任何与上帝的公义不相容的事情，尽管、或者因为没有什么事情足以令主惊奇无比，上帝和上帝的公义却为他自身订立了明确的界线。对亚伯拉罕的信赖作出最后、也是最严厉的考验，加深和改造了这种意识——上帝吩咐他献出以撒(Isaac)，那是他和撒拉的独生子。在讲到以撒的孕育和出生之前，《圣经》提至基拉耳王(the king of Gerar)亚比米勒(Abimelech)试图与撒拉同睡；考虑到撒拉的年岁，亚比米勒的作为很可能预示那是撒拉为亚伯拉罕生孩子的最后机会。因此，上帝阻止亚比米勒亲近撒拉。其实，许多年以前，撒拉在法老手上也遭到类似的威胁，但在发生亚比米勒事件的时候，撒拉显然已人老珠黄，尽管她年近九十，一定还保持着相当的吸引力；[①]这使得以撒的诞生不那么具有奇迹性，但是，上帝对亚比米勒的特殊干预却增强了这一奇迹性。上帝对亚伯拉罕的至高考验以以撒诞生的奇迹性为先决条件：这个儿子是亚伯拉罕与选民的惟一联系，以撒的诞生出乎一切合理的意料之外，其父还会拿他去献祭。对献祭的这一吩咐不但与神圣应许相矛盾，也与反对让无辜者流血的神圣禁令不一致。然而，亚伯拉罕并没有跟上帝争辩什么，这与他对待所多玛城之毁灭的做法不一样。在所多玛的事情上，亚伯拉罕没有遇到要他做些什么的神圣吩咐，尤其没有吩咐人要向上帝屈服，要他向上帝献出自己的心肝宝贝——亚伯拉罕没有为了保存以撒而跟上帝争辩，因为他爱上帝，而不是爱自己，也不是爱他最珍视的希望。他尽心、尽性、尽力地爱上帝。他关注上帝

① 《圣经》记录了一则涉及亚比米勒和利百加(创26：6—11)明显类似的事件，该事件是在雅各出生之后才发生，仅此就可以解释为什么在此事上神没有干预。

的公义，这关注促使他向上帝祈求，只要在所多玛找到十个义人，就应保存该城。但同样的关注却没有唤起他祈求上帝保存以撒，因为上帝的命令合情合理，唯独上帝才应该无条件地为人所爱——上帝并没有吩咐我们要尽心、尽性、尽力地爱他的选民。要求献出以撒的命令与不让无辜者流血的禁令相矛盾，这必须按人的正义与神的正义之间的差别来理解：只有上帝才会无条件、哪怕深不可测地表现公正。上帝应许亚伯拉罕，只要在所多玛能找到十个义人，他就会赦免该城，亚伯拉罕对这个应许已心满意足。但上帝并没有应许，如果只找到九个义人，他也会饶恕该城；那九个人会否与恶人同遭剿灭？即使所多玛的人全都是恶人、罪有应得地要被杀掉，难道他们那些要同遭毁灭的婴儿也该有此一劫？在要求献出以撒的命令和对以撒的后裔作出的神圣应许之间存在着明显的矛盾，因为没有什么事情足以令主惊奇无比，这个矛盾也就不存在了。亚伯拉罕对上帝的绝对信赖，其单纯专一、孩子般的信仰获得了报偿，虽然、或者正因为它假定了亚伯拉罕对任何报偿都漠不关心，这是由于亚伯拉罕愿意放弃、毁灭、扼杀他所关心的唯一报偿。上帝阻止了亚伯拉罕拿以撒作献祭，纵使亚伯拉罕对报偿不感兴趣，但他的故意行为还是需要报偿，因为其故意行为说不上已内含报偿。以撒的保存跟他的出生都是奇迹，这两项奇迹比任何其他事情都更清晰地揭示了那个神圣

“我是自有永有的”（出3：14），人们将这个回答称为“《出埃及记》的形而上学（metaphysics）”，以便指出其基本性质。

真正的知善恶树同时就是生命树。

民族的起源。

上帝创造了天地，他是惟一的上帝，他的惟一形像是人，他禁止人采食知善恶树的果子，在大洪水之后与人类立了约，之后又与亚伯拉罕立约，这又成为他与亚伯拉罕、以撒和雅各立的约——他是怎样的一个上帝？或者，说得更虔敬和恰当一些，他叫什么名字？当摩西被上帝派往以色列人那里时，他已向上帝提出这个问题。上帝回答说：Ehyeh－Asher－Ehyeh，多数被翻译成："我是自有永有的"（出 3：14），人们将这个回答称为"《出埃及记》的形而上学（metaphysics）"，以便指出其基本性质。这回答其实是有关《圣经》中的上帝的《圣经》式基本说法，但要称之为自然之后的（metaphysical）我们却不无犹豫，因为自然（physis）[1]的概念与《圣经》格格不入。我相信，我们应该以"我是自有永有"来表达该说法，这样才可以保持上帝在他的名字——和他与人类立约的事实之间的联系，他向人类显现自身，首先是通过他的诫命、应许和他对应许的实现，"我是自有永有"在下面的诗句里得到了解释（出 33：19）："我要恩待谁就恩待谁；要怜悯谁就怜悯谁"。上帝的行为无法预测，除非他亲自作出了预测，也就是作出了应许。然而，亚伯拉罕捆绑以撒的叙述明确地显示出，无法事先获悉上帝实现其应许的方式。《圣经》中的上帝神秘莫测：他在密云中来临（出 19：9）；他是不可见的；他的临在并非随时随地都可以感知；人类对他的认识，仅限于他选择要传达的那些东西，这些东西又体现为获他拣选的仆人所传达的圣言，其余的选民了解圣言——除了十诫之外（申 4：12和 5：4－5）——都只想间接而非直接地了解（出 20：19 和 21，24：1－2；申 18：15－18；摩 3：7）。实际上，上帝向他的先知、特别是向摩西显示的上帝圣言几乎变成了善恶之知独一无二的源泉，真正的知善恶树同时就是生命树。

---

[1] 从语源上讲，metaphysics（形而上学）意为"物理学之后"，指的是对超感觉事物的知识；因此，metaphysical 一词，可理解为"形而上学的"、"自然之后的"、"感觉之后的"。至于 physis，希腊文里的意思是（作为生长或变化之源的）自然。这三个字翻译成中文后，不容易看得出它们之间的联系；凡译文都不免有所"隔"，于此可见一斑。

这大概就是《圣经》的开端及其引申。现在让我们看一看《圣经》开端的希腊对应物，首先要看一看赫西俄德(Hesiod)[1]的《神谱》(*Theogony*)，乃至巴门尼德(Parmenides)[2]和恩培多克勒(Empedocles)[3]的残篇，这些都是已知作者的作品，却并不意味着它们是，或者把它们表现为仅仅是人类的东西；赫西俄德根据缪斯诸女神(Muses)[4]——她们是诸神和人类之父宙斯的女儿——的教导和命令咏唱。可以说，要不是缪斯诸女神有时候也说些像真话的谎话，她们就保证了赫西俄德咏唱的真实性。巴门尼德传达了一位女神的教导，恩培多克勒也一样。然而，这些人都写了自己的著作，他们的诗歌和演说都辑录成书，但《圣经》却不是一本书。极端者会说，那是许多书的合集。可是，难道这本合集的所有部分都是书？尤其律法书算不算一本书？毋宁说，这是某位或某几位匿名编纂者将一些来源不详而口头相传或形诸文字的东西编纂在一起的著作？《圣经》甚至可以包含一些与它关于上帝的基本教诲不相符合的陈腔滥调，难道不正是这个原因？从最严格的

通过清除那些无论如何竭尽想像都不能与既基本又权威的教诲相协调的东西，编纂者就设定了《圣经》阅读的传统方式，即认为《圣经》是惟一的神圣著作，或与此同等卓越的神圣著作。

要不是缪斯诸女神有时候也说些像真话的谎话，她们就保证了赫西俄德咏唱的真实性。

《圣经》不是一本书。

根据赫西俄德的说法，一切现存之物都是自然生成的。

① 赫西俄德，约公元前八世纪时候的希腊诗人，作品包括长诗《神谱》(有中译本)，叙述希腊诸神的世系与斗争。

② 巴门尼德(公元前515—450?)古希腊哲学家，爱利亚学派创始人，著有用诗体写成的哲学著作《论自然》，现仅存残篇(有中译本)。

③ 恩培多克勒(公元前490—前430)古希腊哲学家、诗人、医生，认为万物皆由火、水、土、气四种元素所形成。

④ 缪斯是希腊神话中司文艺诸女神。从赫西俄德以后，认为缪斯共有九位，各有分工。

意义上说，一本书的作者会把一切不必要的、不能为自己的书要达到的目的而发挥必要作用的东西都清除掉，整本《圣经》、尤其律法书的编纂者却遵循截然相反的规则。编纂者需要毕恭毕敬地对待一大堆早已存在的神圣讲辞，仅清除那些无论如何竭尽想像都不能与既基本又权威的教悔相协调的东西；正是这种由早已存在的神圣讲辞激发和促进的虔诚、引导编纂者对神圣讲辞作出如同他们业已作出的改动，使得作品充满种种矛盾和重复，从来没有人有意为之，而在一本严格意义上的书里，没有任何东西不是作者有意为之的。可是，通过清除那些无论如何竭尽想像都不能与既基本又权威的教诲相协调的东西，编纂者就设定了《圣经》阅读的传统方式，即认为《圣经》是惟一的神圣著作，或与此同等卓越的神圣著作。

赫西俄德的《神谱》咏唱诸神的世系或诞生；诸神不是任何人"造"的。天与地决不是由一位神创造的，反而是不朽诸神的祖宗。更确切地说，根据赫西俄德的说法，一切现存之物都是自然生成的。首先出现的是卡俄斯(Chaos')。[①] (Gaia)[②]和厄罗斯(Eros)[③]率先诞下乌剌诺斯(Ouranos)[④]及其兄弟姐妹。乌剌诺斯憎恨其子女，不想让他们得见天日；在盖亚的恳求和授意下，克罗诺斯把他的父亲阉了，非蓄意地导致阿佛罗狄忒(Aphrodite)[⑤]的出现；克罗诺斯就成为神王。克罗诺斯的恶行受到其儿子宙斯的报复，后者是克罗诺斯与瑞亚(Rheia)[⑥]交配所生而意欲毁灭的孩子；宙斯废黜了其父亲，成为神王、诸神和人类之父、诸神中最强有力者。他虽然是人类之父，又属于施予善事的诸神之列，但他对人类一点也不仁慈；只要想想他的祖先，就不会对此感到惊奇。宙斯跟盖亚和乌剌诺斯之女谟涅摩叙涅(Mnemosyne)[⑦]

---

① 希腊神话中的混沌之神。——译注
② 地神，大地的化身。——译注
③ 小爱神，是最古老的神祇，被认为是自然的本原之一。——译注
④ 最古老的天神。——译注
⑤ 爱神、美神。——译注
⑥ 古希腊的地神，通称神母或大神母。——译注
⑦ 记忆女神，九位司文艺女神之母。——译注

交配，生下了九位缪斯。凡是受她们尊敬的国王，缪斯诸女神都赐他们清新而温文的口才和理智；有了缪斯，世界上就有了诗人，正如有了宙斯就有国王。虽然王权与诗歌可能走在一起，两者之间却有着深刻的差异——根据赫西俄德的指引，这种差异可跟飞鹰与夜莺的差异相比拟，当然，墨提斯(Metis)[①]虽然是宙斯的第一个妻子，与他难分难离，毕竟不能与他完全一致；宙斯与墨提斯的关系，让人联想起《圣经》中上帝与智慧的关系。[②] 赫西俄德也提到创造或制造人，但不是在《神谱》里，而是在他的《工作与时日》(*Works and Days*)——在他教导人应该如何过日子、什么是人的正确生活的语境中，这包括关于正确时节(即"时日")的教导：正确生活的问题并非由诸神引起，对于人来说，正确的生活就是正直的生活，就是献身于工作、特别是献身于耕作。这个意义上的工作乃宙斯颁赐的一种祝福，宙斯祝福正直的人，征服妄自尊大者；甚至经常因为一个坏人而摧毁全城。然而，宙斯决不会注意到人类的正义与不义，除非他愿意这样做(35－36，225－285)。因此，工作似乎就不是祝福而是诅咒：人类必须工作，因为诸神把生活材料藏在人们不会知道的地方。诸神这样做，是要处罚人类，因为普罗米

在哲学家看来，并非一切事物都是自然生成的：真正自然生成之物既没有产生，也不会消亡；这不一定意味着永恒之物是一位神或者诸神。

讲到神对人类的正义与不义的关注时，柏拉图的教导与《圣经》的训诲基本一致。

在耶路撒冷和雅典互相对立、被称之为古典斗争时期的12和13世纪，哲学以亚里士多德为代表。

① 墨提斯，据说当墨提斯怀孕时，宙斯害怕墨提斯会生出比他更聪明强壮的孩子，就把她吞下肚去；其后墨提斯就生活在宙斯腹中，并充当宙斯的参谋。墨提斯一词即为"智慧"之意。——译注

② 《神谱》53－97及886－900；参见《箴言》第8章。

修斯[1]出于对人类的爱而盗天火给人类。但是，普罗米修斯的行动本身，难道不正是受这样的事实促使，即诸神、尤其宙斯并没有为人类提供适当的生计？即使如此，宙斯并没有使人类丧失普罗米修斯为他们窃取的天火，而是通过派遣潘多拉[2]及其装满诸如苦役(42,105)等罪恶的盒子来惩罚人类，因此，困扰人类生活的种种罪恶就不可以追溯到人的罪(human sin)。赫西俄德通过他所讲五大人种相继产生的故事，[3]传达了同样的信息。第一个是金种人，是克罗诺斯仍在天上统治的时候由诸神所造，这些人过着既不辛劳、也不忧伤的生活，一切好东西他们都应有尽有，因为大地本身赐予了丰足的果实。然而，由父亲宙斯所造的人就缺乏这份福气。赫西俄德没有弄清楚这到底是出于宙斯的恶意还是由于宙斯缺乏权力，总之他没有赋予我们任何理由认为这是出于人的罪。他营造的印象是，随着人种一个接一个地出现，人类的生活只有日益悲惨：既没有神的应许，也不会通过实现先前的神的应许来使人满怀信心和希望。

诗人赫西俄德与哲学家巴门尼德和恩培多克勒之间最惹人注目的差别是，在哲学家看来，并非一切事物都是自然生成的：真正自然生成之物既没有产生，也不会消亡；这不一定意味着永恒之物是一位神或者诸神。举例说，如果恩培多克勒将永恒的四种元素之一称作宙斯，这个宙斯与赫西俄德或一般人所理解的宙斯几乎没有什么共同之处。无论如何，在两位哲学家看来，我们通常所理解的诸神已经产生，就像天和地一样，因此也会再度消亡。

在耶路撒冷和雅典互相对立、被称之为古典斗争时期的12和13

---

① 在赫西俄德的《神谱》中，记载了这样的传说，宙斯为了惩罚人类，把火藏起来，普罗米修斯则盗天火送给人类。——译注

② 据传，因为普罗米修斯盗取了天火给人类，宙斯非常愤怒，就将一名叫潘多拉的漂亮少女送给普罗米修斯的弟弟厄皮墨透斯(Epimetheus)为妻，后者不听普罗米修斯的劝告，接受了潘多拉和她带来的盒子，盒子一打开，一切灾难都从中飞出，只有[希望]留在盒子里面，使人无法找到。——译注

③ 赫西俄德在《工作与时日》中讲到五种人的顺序：金种、银种、铜种、英雄神种和铁种。——译注

世纪，哲学以亚里士多德为代表。亚里士多德式的神像《圣经》中的上帝，是会思想的存在者，但与《圣经》中的上帝不同，他仅仅是会思想的存在者，是纯粹的思想——思考并且仅仅思考它自身的纯粹思想；只有思考它自身，除了它自身什么也不思考，他才可以统治世界。当然，他不会靠颁布命令和法律来统治世界，因此，他不是一个创世者——神：世界跟神一样永存永在。他的形像没有显现在人身上：比起世界的其他部分，人的地位要低得多。对于亚里士多德来说，把正义归因于神几乎是一种亵渎行为——他的神超乎正义与不义之上。①

柏拉图的教导与《圣经》的训诲之间的差异，其引人注目之处不亚于两者之间的一致性。

经常有人说，柏拉图算得上最接近《圣经》思想的哲学家，这一点不是在中世纪、正当耶路撒冷和雅典之间发生古典斗争的时候说的。柏拉图的哲学与《圣经》的虔诚都因关注纯洁和净化而平淡生气：柏拉图所讲的“纯粹理性”(pure reason)与康德所讲的“纯粹理性”，其实与阿那克萨哥拉(Anaxagoras)②和亚里士多德所讲的意思一样，在思想上更接近《圣经》。柏拉图教导说——就像《圣经》的教导一样——天和地是由一位不可见的神创造或制造出来的，他把这个神称为父亲(the

---

① *Metaphysics*《形而上学》1072^{b14-30}，1074^{b15}—1075^{a11}；*De Anima*《论灵魂》429^{a19-20}；*Eth. Nic.*《尼各马科伦理学》1141^{a33-b2}，1178^{b1-12}；*Eth. Eud*《优台谟伦理学》1249^{a14-15}。

② 阿那克萨哥拉(约公元前500—前428)，古希腊爱奥尼亚学派的哲学家，原子唯物论思想的先驱。——译注

Father)，这个神既始终如一，又是善的，因而其创造物也是善的。由神创造的这个世界如何生成和维护就要视乎其创造者的意志了。柏拉图自己所谓的神学包含了两个教导：(1)神是善的，因而决不是罪恶的起因；(2)神纯而又纯，因此不可改变。讲到神对人类的正义与不义的关注时，柏拉图的教导与《圣经》的训诲基本一致，甚至以一句连字面上也差不多与《圣经》的陈述相一致的话告终。[1] 然而，柏拉图的教导与《圣经》的训诲之间的差异，其引人注目之处不亚于两者之间的一致性。柏拉图关于创世的教导并没有声称那不过是一个煞有介事的故事。柏拉图的神是诸神、可见的生物、星体的创造者，是受造的诸神而不是作为造物者的神创造了现世的生物、特别是人；天是一个超凡入圣的神。柏拉图的神没有凭借其圣言创造世界，他留意到永恒理念后才创造这个世界，所以，世界要高于他自身。据此，柏拉图将其明晰的神学放置在《理想国》首次讨论教育——人们可以称之为对基本教育的讨论——的语境中，在第二次和最后一次讨论教育，即讨论哲学家的教育时，神学就被理念学说所取代。至于《法律篇》对天命的专题讨论，只消说那是发生在讨论刑法的语境中就够了。

当柏拉图煞有介事地描述神如何创造可见的宇宙时，他区分了两类诸神，即可见的宇宙诸神和传统诸神——一类诸神显然循环往复出现，有规律地显现自身；另一类诸神只要他们愿意才会显现自身。毋庸赘言，在柏拉图看来，宇宙诸神的地位远远高于传统诸神，即希腊诸神。宇宙诸神让人——让人的观察和分析——易于理解，希腊诸神则只有通过希腊传统才让希腊人理解。人们可以故作夸张地将对宇宙诸神的崇拜归于野蛮人；在《圣经》中，这种归属以一种自然而然的方式和目的出现：以色列被禁止祭拜和事奉日月星辰，那是上帝为天下其他民众摆列的。[2] 这暗示了其他民众、野蛮人对宇宙诸神的崇拜不

---

① 参见 *Laws*《法律篇》905^{a4-b2}与《阿摩司书》九章1—3节和《诗篇》一三九篇7—10节。

② *Timaeus*《蒂迈欧篇》$40^{d6}-41^{a5}$；阿里斯托芬(Aristophanes)的 *Peace*《和平》，404—413；《申命记》4章19节。

是出于自然的或理性的原因，不是出于宇宙诸神让人易于理解，而是出于上帝意愿的一项行为。不用说，根据《圣经》来看，只有他愿意，上帝才会显现自身，他不是普遍地被当作上帝来事奉，这才是惟一真正的上帝。将柏拉图的陈述与《圣经》的陈述结合起来看，揭示了处于巅峰期的雅典和耶路撒冷之间的基本对立：哲学家讲的神或诸神与亚伯拉罕、以撒和雅各的上帝之对立，是理性和天启之对立。

那独一无二的真理其实是柏拉图与众先知的教导之综合。

哲学家讲的神或诸神与亚伯拉罕、以撒和雅各的上帝之对立，是理性和天启之对立。

二、论苏格拉底与众先知

50年前，第一次世界大战鏖战正酣，德籍犹太人最伟大的代表及其代言人、也是当时德国哲学教授中最强有力的人物柯亨（Herman Cohen），[①]在一篇题为《柏拉图与众先知的社会理想》[②]的演讲中表达了他对耶路撒冷和雅典的看法。柯亨在去世之前又复述了这篇演讲，因而，我们不妨视之为他对耶路撒冷和雅典、以至对与此有关的独一无二的真理的最后看法。正如柯亨开宗明义所说，“柏拉图与众先知是现代文化的两个最重要的来源。”虽然他关注的是“社会理想”，但通篇演讲对基督教只字未提。人们可以粗略

柏拉图的哲学究竟有什么基本缺陷，需要由众先知、也只能由众先知补救？

我们最终要面对的是一道难题，而不是一个解决办法。

柯亨很好地揭示了柏拉图与众先知的对立。

---

① 柯亨（1842—1918）犹太裔德国哲学家，新康德主义马堡学派创始人。——译注

② Hermann Cohen, *Jüdische Schriften*《犹太论文集》，Berlin，1924，I：306—330；参见页341的编者注。

而明白无误地将柯亨的观点复述如下。那独一无二的真理其实是柏拉图与众先知的教导之综合。我们应该将这样的洞察力归功于柏拉图，即真理首先是作为科学的真理，但必须用善的观念去补充和支配这种科学。所谓善的观念，柯亨意指的不是上帝、而是理性的、科学的伦理学。伦理真理不但必须与科学真理相一致，甚至需要科学真理。众先知非常关注知识和对上帝的知识，但众先知所理解的这种知识与科学知识毫无联系，那只不过是比喻意义上的知识。也许是鉴于这样的事实，柯亨有一次谈起神圣的柏拉图，却从来不提神圣的众先知。为什么他不可以让一切事情就到柏拉图哲学为止？柏拉图的哲学究竟有什么基本缺陷，需要由众先知、也只能由众先知补救？根据柏拉图的思想，罪恶需要靠哲学家的统治去消除，哲学家拥有最高的人类知识、即最广泛意义上的科学知识。但是，这种知识，某种程度而言一切科学知识，在柏拉图看来都是一小撮人独揽的事，这些人拥有大部分人所缺乏的某些天赋——他们是具备某些特质的少数人。柏拉图预设了有一种不可改变的人性，所以，他推测正常的人类社会有某种基本的、不可改变的结构，这导致他断言或推测，只要有人类存在，就会有战争，因此应该有一个卫士阶级，这个阶级应比生产者及商人享有更高的阶级地位，也更受尊崇。这些思想缺陷要由众先知补救，乃因为众先知缺乏科学观念、乃至缺乏自然观念，相信人类相互之间的行为能够作出某种改变，这种改变与柏拉图所梦见过的任何改变相比，都要更为彻底。

柯亨很好地揭示了柏拉图与众先知的对立。可是，我们不能让一切事情就到此为止。柯亨的思想属于第一次世界大战以前的世界，他对现代西方文化支配人类命运的能力，比起当前似乎已获得证实的一切，具有更大的信心。他所经历的最糟糕的事情，是德雷福斯（Dreyfus）[1]丑闻以及俄国沙皇时代挑动的大屠杀，却没有体验过德国希特勒的统治。对于现代文化，我们比柯亨感受到更大的幻灭，让我们疑

---

① 德雷福斯是犹太裔法国军官，1894年被法国军事法庭以叛国罪判终身监禁，激发起要求释放他的政治风波，经重审于1906年得到平反昭雪。——译注

惑的是，现代文化、乃至现代综合中的两大要素是否不及柯亨所指的综合来得稳固？只有透过柏拉图与众先知，而不是凭藉关于进步的现代信念，我们才会对曾耳闻目睹又亲身熬过来的、前所未闻的大灾难和大恐怖作出更好的准备，或者更易理解这些灾难和恐怖。我们没有像柯亨那样确信现代的综合比起它的前现代要素远为优越，处于基本对立状态的这两种要素，使我们最终要面对的是一道难题，而不是一个解决办法。

况且，柯亨乃根据柏拉图与亚里士多德的对立——这是他根据康德与黑格尔的对立来理解的——来理解柏拉图。然而，对于柏拉图与亚里士多德的相似之处，以及对于康德与黑格尔的相似之处，我们都比柯亨有更深刻的印象。换句话说，在我们看来，跟柏拉图与亚里士多德之间或者康德与黑格尔之间的争执相比，古代人与现代人之间的争执更难消除。

跟柏拉图与亚里士多德之间或者康德与黑格尔之间的争执相比，古代人与现代人之间的争执更难消除。

我们宁可提到苏格拉底与众先知，而不是柏拉图与众先知，理由如下：我们不再像柯亨那么肯定，认为可以在苏格拉底与柏拉图之间划分一条明确的界线。传统上，尤其是亚里士多德，是支持划分这样一条明确界线的，但是，亚里士多德在这类题目上的说法，对于我们已不再具有以往的权威性。在苏格拉底与柏拉图之间作出明确的划分，不仅以传统、而且以现代历史考证学的成果为基础，然而，在决定意义的方面这些成果却未必是

在苏格拉底与柏拉图之间作出明确的划分，不仅以传统、而且以现代历史考证学的成果为基础，然而，在决定意义的方面这些成果却未必是事实。

事实。对于我们来说，关键是，柏拉图离开自身转向苏格拉底。如果我们希望理解柏拉图，就必须认真对待他，尤其是认真对待他对苏格拉底的敬意；柏拉图不单面对苏格拉底的言论，而且面对他的一生，也面对他的命运。因此，柏拉图的生命和命运并不具有苏格拉底的生命和命运的象征性质。正如柏拉图所显示，苏格拉底具有使命，面对柏拉图却不曾声称他自己具有使命。正是苏格拉底具有使命这一事实，成为我们不考虑柏拉图与众先知，而考虑苏格拉底与众先知的根本原因。

我无法用自己的话来描述众先知的使命，此刻我所能做的只是给诸位引用三段先知的言辞，这些言辞具有非凡的力量和高贵的品质。《以赛亚书》第6章写道："当乌西雅王崩的那年，我见主坐在高高的宝座上。他的衣裳垂下，遮满圣殿。其上有撒拉弗侍立，各有六个翅膀：用两个翅膀遮脸，两个翅膀遮脚，两个翅膀飞翔；彼此呼喊说：圣哉！圣哉！圣哉！万军之耶和华；他的荣光充满全地！因呼喊者的声音，门槛的根基震动，殿充满了烟云。那时我说：'祸哉！我灭亡了！因为我是嘴唇不洁的人，又住在嘴唇不洁的民中，又因我眼见大君王——万军之耶和华。'有一撒拉弗飞到我眼前，手里拿着红炭，是用火剪从坛上取下来的，将炭沾我的口，说：'看哪，这炭沾了你的嘴，你的罪孽便除掉，你的罪恶就赦免了。'我又听见主的声音说：'我可以差遣谁呢？谁肯为我们去呢？'我说：'我在这里，请差遣我！'"看来，以赛亚是自愿为其使命作出奉献。难道他不可以沉默？他可以拒绝自愿奉献吗？当耶和华的话临到约拿(Jonah)，说："你起来往尼尼微大城去，向其中的居民呼喊，因为他们的恶达到我面前。""约拿却起来，逃往他施去躲避耶和华"(拿1：2—3)。约拿躲避自己的使命，但上帝不容许他逃跑，强迫他完成使命。关于这种强制行为，我们从《阿摩司书》和《耶利米书》都有听闻。《阿摩司书》3章7—8节写道："主耶和华若不将奥秘指示他的仆人众先知，就一无所行。狮子吼叫，谁不惧怕呢？主耶和华发命，谁能不说预言呢？"众先知被上帝的威严、惩罚、慈悲所压服，带来了关于他的惩罚及慈悲的预言。《耶利米书》1章4—10节这

样记载："耶和华的话临到我说：我未将你造在腹中，我已晓得你；你未出母胎，我已分别你为圣；我已派你作列国的先知。我就说：主耶和华啊，我不知怎么说，因为我是年幼的。耶和华对我说：你不要说我是年幼的，因为我差遣你到谁那里去，你都要去；我吩咐你说什么话，你都要说。你不要惧怕他们，因为我与你同在，要拯救你。这是耶和华说的。于是耶和华伸手按我的口，对我说：我已将当说的话传给你。看哪，我今日立你在列邦列国之上，为要施行拔出、拆毁、倾覆，又要建立、栽植。"

那些不是真先知，而是虚妄的假先知也声称他们是上帝派遣来的。因此，许多甚至大部分听道者都确定不了究竟信任或相信哪一类声称具有预言能力的人。根据《圣经》的说法，假先知只不过谎称是上帝派遣来的："所说异象是出于自己的心，不是出于耶和华的口。他们常说……'耶和华说：你们必享平安。'"（耶 23：16—17）人们爱听什么，假先知就告诉人们什么；因此，他们比真先知更讨人喜爱。假先知就是"预言本心诡诈的先知"（耶 23：26）。他们把自己的幻梦（有意识或无意识地）告诉人们，这是假先知或其听道者想要的东西。但是，"耶和华说：'我的话岂不像火，又像能打碎磐石的大锤吗？'"（耶 23：29）再不然，正如耶利米在反对假先知哈拿尼雅（Hananiah）时所说："在你我以前的先知，向多国和大邦说预言，论到争战、灾祸、瘟疫

那些不是真先知，而是虚妄的假先知也声称他们是上帝派遣来的。

我们只有透过柏拉图的《申辩篇》（*Apology of Socrates*）来了解苏格拉底的使命。

的事。"(耶 28：8)这并非意味着,能预言厄运的先知才是真先知,真先知同时也是预言终极救恩的先知。如果我们听取并思考耶利米下面的话,就会明白真先知与假先知的区别:"耶和华如此说:倚靠人血肉的膀臂、心中离弃耶和华的,那人有祸了!……倚靠耶和华、以耶和华为可靠的,那人有福了!"(耶 17：5—7)假先知倚靠血肉,即使此血肉是耶路撒冷的神殿、是应许之地,不,是选民本身,不,是上帝对选民的应许,那么此应许只能被视为无条件的应许而不是作为一项立约的一部分。真先知,不论他们预言的是厄运或救恩,都是那突如其来、非人力所能预见的事情　　什么事不会发生在人类身上、什么事听任人们自便、什么事要惧怕或盼望。真先知借助并根据"我是自有永有"的精神来发言和行动。但是,对于假先知来说,不管好歹,都不可能有完全出乎意料的事。

我们只有透过柏拉图的《申辩篇》(*Apology of Socrates*)来了解苏格拉底的使命,它显然是苏格拉底发表的一篇演讲辞,当时他被指控不信奉雅典城邦崇拜的诸神以及败坏青年,他在为这一指控而自行抗辩。在那篇演讲辞中,他否认自己具有超人的智慧。已有人对此番否认作出如下的理解,哈列维(Yehudah Halevi)[①]是其中之一:"苏格拉底对人们说'我并不否认你们的神圣智慧,可是我对此一窍不通,我只了解人的智慧。'"[②]这个解释虽然指出了正确的方向,却不免走得太远。至少,苏格拉底在否认拥有任何超人的智慧之后,随即就提到那篇引发他的使命的演说,他表示该演说不是他本人的,他显然想暗示它有神圣来源。于是他把自己所说的话放到一位值得雅典人相信的演说家身上,那位演说家很可能就是他的同伴凯勒丰(Chairephon),这人深得雅典人信任,比苏格拉底尤有过之,因为他依附于民主政权。这位凯勒丰有一次到德尔斐(Delphi)向阿波罗神庙(Apollo's oracle)

---

① 哈列维(约 1075—1141)穆斯林西班牙著名的犹太哲学家之一,其专著《为保护这个受歧视的宗教》,由于其戏剧般的形式而一般以 *sefer hakuzari*(《哈扎尔人书》)闻名;有的书译为《库萨里》。——译注

② 《哈扎尔人书》4 章 13 节和 5 章 14 节。参见 Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing*《迫害与写作艺术》,第 105—106 页。

发问，究竟有没有人比苏格拉底更聪明？皮提亚(the Pythia)[1]回答说，没有谁更聪明。这个回答就导致了苏格拉底的使命。我们立刻就明白到，苏格拉底的使命来自人类的进取心，来自他一位同伴的进取心，苏格拉底认为皮提亚的回答理所当然是阿波罗神的。然而，这并没有导致他认为神的回答理所当然是真实的。他确实认为神理所当然不宜撒谎，这却没有让他就信了神的回答。事实上，他试图通过找到比他更聪明的人来反驳神的答案。他孜孜以求，发现神说的是真的：苏格拉底的确比其他人聪明，皆因他知道自己一无所知，也就是对重要的事情一无所知，其他人却相信他们自己对最重要的事情尽悉底蕴。因此，苏格拉底本来试图反驳神谕，却变成证明神谕正确。虽非有意为之，却给神提供了帮助，为神服务，听从了神的命令。虽然神没有对他说过什么，但苏格拉底却乐于接受神的命令去检验他自己和别人，促使他所碰见的人理性地思考，规劝他们实践美德——他是由神派到雅典城的牛虻。[2]

苏格拉底与众先知都有某种神圣使命。

苏格拉底对至善社会秩序的勾勒与众先知对弥赛亚时代(the Messianic age)的想像是一致的，

尽管苏格拉底没有声称他听过神的话，却承认有一个声音——某种神圣而又超凡的声音——不时让他听得见，那是他的守护神(daimonion)。然而，这个守护神与苏格拉底

一个完全正直的人，人类能够做得到的正直的人，依苏格拉底所见，将会是哲学家，在众先知看来，则将会是上帝的忠实仆人，

① 德尔斐城阿波罗神庙中宣示阿波罗神谕的女祭司。——译注

② 喻指以尖锐的批评刺得人不得安宁、甚至惹人讨厌的人。

的使命扯不上关系，皆因这神从来不曾促使他前进，只是拉他后退。德尔斐的神谕促使苏格拉底理性地思考，检验自己的同胞，因此令凡人都讨厌他，让他面临致命的危险，而他的守护神却使他远离政治活动，免除致命的危险。

苏格拉底与众先知都有某种神圣使命，这个事实表明或至少暗示着，苏格拉底与众先知都关注正义或正直，关注完全公平的社会，这样的一个社会将免除一切罪恶。就此而言，苏格拉底对至善社会秩序的勾勒与众先知对弥赛亚时代(the Messianic age)的想像是一致的。虽然众先知预言了弥赛亚时代的来临，苏格拉底却认为完美的社会有可实现；究竟它怎么才能变为现实，就要视乎一个未必会产生、但并非完全不可能出现的一致性，即哲学与政治权力的一致性。在苏格拉底看来，至善政治秩序的形成并非出于神的干预，人性将始终保持不变。至善政治秩序和所有其他社会的决定性区别在于：在至善的社会，要么哲学家成为最高统治者，要么哲学家的天赋潜能臻于至善。按苏格拉底的看法，在至善的社会秩序中，与最重要的事情有关的知识，将一如既往为哲学家独占，而哲学家只占人口中的极少数。然而，在众先知看来，在弥赛亚时代里，"认识耶和华的知识要充满遍地，好像水充满洋海一般。"(赛 11：9)这种状况将会由上帝亲自促成，因此，弥赛亚时代将成为普遍和平的时代：万民都要登耶和华的山，奔雅各上帝的殿，"他们要将刀打成犁头，把枪打成镰刀。这国不举刀攻击那国；他们也不再学习战争。"(赛 2：2—4)可是，苏格拉底预期，最好的政权将使某一城邦生气勃勃，随着事态的发展，它将卷入与其他城邦的战争。苏格拉底期望最好的政权能够消除罪恶，但这并不包括战争。

一个完全正直的人，人类能够做得到的正直的人，依苏格拉底所见，将会是哲学家，在众先知看来，则将会是上帝的忠实仆人。哲学家是这样一种人，他献身追求善的知识，追求善的观念的知识。我们所谓的美德只是这种追求的条件或副产品。可是，在众先知看来，根本就不需要追求善的知识；耶和华"已指示你何为善。他向你所要的是什么呢？只要你行公义，好怜悯，存谦卑的心，与你的上帝同行"(弥

6：8）。据此，众先知通常对人们、甚至对所有人讲话，而苏格拉底通常只对一个人讲话。用苏格拉底的话来说，众先知是演说家，苏格拉底却忙于跟一个人谈话，意味着他向那个人提出种种问题。

《圣经》中也有一个惹人注目的事例，一位先知在私下对某人说话，向那人提出问题。《撒母耳记下》12 章 1－7 节记载："耶和华差遣拿单去见大卫。拿单到了大卫那里，对他说：在一座城里有两个人：一个是富户，一个是穷人。富户有许多牛群羊群；穷人除了所买来养活的一只小母羊羔之外，别无所有。羊羔在他家里和他儿女一同长大，吃他所吃的，喝他所喝的，睡在他怀中，在他如同女儿一样。有一客人来到这富户家里，富户舍不得从自己的牛群羊群中取一只预备给客人吃，却取了那穷人的羊羔，预备给客人吃。大卫就甚恼怒那人，对拿单说：'我指着永生的耶和华起誓，行这事的人该死！他必偿还羊羔四倍；因为他行这事，没有怜恤的心。'拿单对大卫说：'你就是那人！'"在有关苏格拉底的叙述中，与此最相似的事件是，苏格拉底责备他以前的同伴、僭主克里提阿斯（Critias）："当三十僭主杀害了城中的许多人（他们都不是下等人），并怂恿许多人干坏事的时候，苏格拉底曾说过大致这样的话：他所感到惊异的是，当一个负责牧养牲畜的人，他所牧养的牲畜越来越少，情况越来越坏的时候，这个人毫不承认自己是个坏的牧者；更令他惊异的

是，一个人做了一城邦的首长，弄得人民越来越少，而且情况越来越坏，这个人毫不自觉羞愧，认识到自己是一个坏的首长。这一段话被传到克里提阿斯那里……"①

① 此段译文摘自色诺芬《回忆苏格拉底》，吴永泉译，北京：商务印书馆，1997年，第13页；但着重点为施特劳斯所加，译文也略有改动。——译注

如何着手研究中世纪哲学?*

施特劳斯
(Leo Strauss) 著
周 围 译

我提出如何着手研究中世纪哲学的问题,倘若不先谈如何研究整个早期哲学、尤其整个智性历史(intellectual history),便无法讨论这个问题。

某种意义上讲,这个问题的答案是明摆着的。谁都承认,如果非得研究中世纪哲学不可,便不得不做到尽可能确切和明智。尽可能确切是指,任何细节,无论多么微不足道,都不能认为不值得花大力气仔细考察;尽可能明智是指,在具体研究所有细节时,必须始终铭记整体,须臾不可见木不见林。的确,有许多是细枝末节问题,尽管不得不指出,所谓细枝末节仅是从总体上而言,如果在实际研究中留心,就会发现所谓细枝末节并非琐屑。在实践中,总会有两种诱惑伴随我们,要么迷失在未经仔细考辨的离奇枝节中,要么对细节大大咧咧,无所住心。当人们说必须历史地理解中世纪哲学,马上便触及到一个更具

* 本文原题 How to Begin to Study Medieval Philosophy,译自 Leo Strauss, *The Rebirth of Classical Political Rationalism*(《古典政治理性主义的再生》),Thomas L. Pangle 编,University of Chicago Press,1989 年,第 207—226 页。——译注

争议的问题。人们拒绝一种对过去的解释，常常不是仅仅因为它不够确切和明智，而是因为它不是一种历史的解释。那么，他们所说的历史地理解是什么意思？应该是什么意思？

据康德的一个说法，理解一个哲学家胜过他对自己的理解是可能的。[①] 现在，这种理解可能享有盛誉，但它显然不是历史地理解。如果它走得过远，以致自诩为惟一真正的理解，那便彻底是非历史的理解。在中世纪犹太哲学研究领域中，这种非历史的解释最为突出的例子，便是柯亨（Hermann Cohen）论迈蒙尼德（Maimonides）伦理学的文章。[②] 他常常引证迈蒙尼德的论述，但不是将迈蒙尼德而是将他自己作为参照系，不是以迈蒙尼德的视域，而是以他自己的视域来理解这些论述。柯亨用了一个专门术语来刻画他的这种做法，那就是"理想化"解释。也许，可以称这种解释为寓意化解释的现代形式。无论如何，这是自称比古代作者更理解他自己的一种企图。历史地理解则意味着，恰如先前作者理解自己那样去理解他。如果我说这已经是一项足够艰难的任务，那么每个曾如此尝试的人都会证实我所言不虚。

理解过去的哲学家胜过他对自己的理

他们所说的历史地理解是什么意思？应该是什么意思？历史地理解则意味着，恰如先前作者理解自己那样去理解他。

理解过去的哲学家胜过他对自己的理解，这个企图的前提是，阐释者认为自己的见识高过以往时代的作者。

思想史家的任务是恰如过去思想家理解自己那样去理解他们，或者依据他们的自我阐释令其思想再现生机。一言以蔽之，相信自己或者所处时代的方法高于过去的方法，是历史理解的致命伤。

① *Critique of Pure Reason*（《纯粹理性批判》），p. 370。

② Characteristik der Ethik Maimunis（《迈蒙尼德伦理学的特征》），载 *Jüdische Schriften*，3 vols.，Berlin，1924，3.221—89。

解，这个企图的前提是，阐释者认为自己的见识高过以往时代的作者。康德认为能够理解一个哲学家胜过他对自己的理解，十分明显，他以为自己的见识更高。平庸的历史学家过于温和，不可能有如此大的口气自认见识高超。但是，历史学家很可能也这么认为，只是自己没有意识到而已。他不会声称自己的个人见识高过如迈蒙尼德者。然而，是他认为如今的集体见识并不高于 12 世纪的集体见识，那将十分困难。例如，阐释迈蒙尼德时，不止一个历史学家企图论断迈蒙尼德的贡献。他对什么做出了贡献？对世代增进的知识和见识的宝藏做出了贡献。今天，这个宝藏大于以往，比如说，大于迈蒙尼德死时的状况。这意味着，当说到迈蒙尼德的"贡献"时，历史学家脑子里想的是，迈蒙尼德对现有知识和见识宝藏的贡献。故此，他便依据如今的思想来阐释迈蒙尼德的思想。其中隐含的假设是：一般而言，思想史在进步，因此，20 世纪的哲学思想要比 12 世纪的哲学思想更高明，或者更接近真理本身。依我之见，这个假设与真正历史的理解水火不容。它必然会导致在理解方面企图胜过而不是如同过往思想的自我理解。显然，我们对过去兴趣越大，对过去的理解也会变得更切当。但是，若非事先知道现在在至关重要方面高于过去，我们便不能对过去真有什么兴趣，不可能乐此不疲。欧陆浪漫主义者和历史学派的历史理解高出 18 世纪理性主义者的历史理解，并非偶然；它是如下情形的必然结果：历史学派的代表人物并不相信他们的时代高于过去，而 18 世纪的理性主义者却相信，理性时代高于过往一切年代。如果历史学家们一开始就认为现在的思想高于过去的思想，就会觉得毫无必要去理解过去本身，只是将过去看做现在的铺垫。在研究过往学说时，他们关心的首要问题不是"原作者的精言妙意是什么？"，而是"这学说对我们的信念做出了什么贡献？"、"从现在的角度来看，这个学说里什么是原作者没弄明白的？"、"依晚近进展来看，它的意思是什么？"与此进路相反，历史意识以历史真理和历史确实性的名义正当地起而反抗。思想史家的任务是恰如过去思想家理解自己那样去理解他们，或者依据他们的自我阐释令其思想再现生机。一言以蔽之，相信自己或者所处时代的方法高于过

去的方法，是历史理解的致命伤。

这个假设与真正历史的理解水火不容。它必然会导致在理解方面企图胜过而不是如同过往思想的自我理解。

可以用些许不同的方式表达这同一个想法。思想史家的任务是恰如过去思想理解自己那样去理解它；因为抛弃这个任务就等于抛弃思想史客观性的唯一可行标准。众所周知，同一个历史现象、各时期、各代人和各种人都有迥然相异的阐释。同一个历史现象在不同时代面目各异。新的人类经验会为古老文本带来新曙光。例如，无人能够预见往后一百年里《圣经》会被怎样读解。这些观察令某些人认为，任何一种阐释都没有理由自称是真解。不过，已有的这些观察对此看法并无切实的支持。理解一个既定文本的方法可能不计其数，但这并没有否定这样一个事实：原作者在写作这个文本的时候，只从一个理解角度理解它。比如说，依据清教革命(Puritan revolution)理解撒母耳和扫罗故事的角度，不同于《圣经》故事作者理解那故事的角度。《圣经》故事的真解是这样一种阐释，它重述《圣经》故事，并使其明白易懂，就像《圣经》作者所理解的那样。归根结底，对一个作者的阐释之所以千变万化，皆因为有心或无意地企图比作者更好地理解他自己。但是，如作者理解自己那样去理解他的路，只有一条。

历史主义者只不过重复了自己依此而猛烈攻击进步论者的罪行，尽管有时候其重复在形式上更为复杂。

回到我曾岔开的话题：相信自己或者所处时代的方法高于过去的方法，是历史理解的致命伤。这个要不得的假设体现了所谓进步论的特征，通常所称的历史主义则避开这

这个要不得的假设体现了所谓进步论的特征，通常所称的历史主义则避开这个假设。

个假设。进步论者相信现在高于过去，历史主义者则相信，一切时代都同等程度地“亲近上帝”。历史主义者不想通过例如论断一个人的贡献来裁决过去，而是想要理解和讲述事情的如实情况怎样，“它本来是什么样”(wie es eigentlich gewesen ist)，[1]尤其过去的思想是怎样的。至少，历史主义者有意恰如过往思想理解自己那样去理解它。但是他注定不能称心如意。因为他知道，或者更准确地说，他假设，大体言之或其他如此云云，所有时代的思想都同样真实，因为每一个哲学本质上都是其时代精神的表达。比如说，迈蒙尼德表达了他那个时代的精神，其完美程度同柯亨对其时代精神的表达一样。过去所有的哲学家都曾声称找到了真理本身，而不只是他们所处时代的真理。然而，历史主义者则断言，他们错误地相信这样的念头。他将此断言作为其解说的立足点。历史主义者据先验而知，迈蒙尼德声称教导真理本身，教导对所有时代都有效的真理，并无根据可寻。在这个至关重要的问题上，历史主义者与其对手进步论者一样，相信自己的方法高于古代思想家的方法。因此，历史主义者无奈又试图理解过去胜过其对自身的理解，即使原则上这样做有违其本意。历史主义者只不过重复了自己依此而猛烈攻击进步论者的罪行，尽管有时候其重复在形式上更为复杂。因为，不妨重复一遍，要理解一个认真的教诲，必须对它真有兴趣。但是，如果预先知道某个教诲已经“过时了”，便不可能有认真的态度。要想认真看待一个认真的教诲，必须要考虑它可能是纯粹真理。所以，如欲对中世纪哲学有切当的理解，必须考虑到，中世纪哲学可能是纯粹真理。说得更明白些，在最重要的方面，中世纪哲学高于我们从任何当代哲学家那里所能学到的一切。仅当我们准备求教于中世纪哲学家，而不只是学得一些有关他们的皮毛，才能懂得中世纪哲学。

同样，如果想要懂得过去的一种哲学，必须带着哲学问题并以一种哲学精神接近它；首要的关心必须是哲学真理本身，而不是其他人

---

① Leopold von Ranke，〈序言〉，*Geschichten der Römanischen und Germanischen*.

对哲学真理想些什么。但是，如果带着一个并非其核心的问题来靠近以往的思想家，注定要误释和歪曲他的思想。因此，我们以之靠近过往思想的哲学真理必定宽阔无边，从而可以被收窄，具体而确切地达到作者所关心的问题。这个问题无他，正是关于大全的真理本身。

中世纪哲学可能是纯粹真理。说得更明白些，在最重要的方面，中世纪哲学高于我们从任何当代哲学家那里所能学到的一切。仅当我们准备求教于中世纪哲学家，而不只是学得一些有关他们的皮毛，才能懂得中世纪哲学。

哲学史家如果真想有点成绩，如果想成为一个有分量的哲学史家，就必须准备成为一个哲学家或者说要遁入哲学。他的脑袋里必须要有一种自由，这种自由在“专业”哲学家中并不多见。他必须要有一个力所能及的充分自由的脑袋。不要有任何袒护时代思想的偏见，无论是现代哲学、现代文明还是现代科学，不要令任何偏见妨碍他对古代思想家的充分信任。研究过去的哲学，切勿让自小熟悉的现代意义足迹牵着鼻子走；他必须得努力遵循那些曾引导古代思想家思考的意义足迹。那些古代的足迹不是刹那间可以看见的，往往隐藏在厚厚的灰尘和沙砾之下。在这些沙砾中间，最要命的是现代作者的浅解薄见，是教科书里随处可见的想用一个公式解开过去之谜的陈词滥调。在运用引导过往思想家的意义足迹之前，必须要先重新发现它们。在历史学家成功发现它们之前，自己会不由自主地陷于全然无措和普遍怀疑的境地。他发现自己在一种黑暗里，唯凭其一无所知的知识才能照亮这黑暗。研究中世纪哲学时，必须明白正开始一次全然不知所终的

哲学史家如果真想有点成绩，如果想成为一个有分量的哲学史家，就必须准备成为一个哲学家或者说要遁入哲学。

行程。回来靠岸的时候，他不太可能还会是出发前那个样子。

真想历史地理解中世纪哲学，必须认真看待中世纪哲学家们的宣称——声称自己所传授的是真理本身。这种要求可能会遇到义正辞严的反驳：岂非太不讲道理？一般来说，中世纪哲学以亚里士多德的自然科学为基础，这种科学不是早已被伽利略、笛卡儿、牛顿彻底驳倒了吗？中世纪哲学对我们所理解的宗教宽容、代议制度、人权和民主等各项原则几乎一无所知，其特点是冷落（稍带轻视）诗歌和历史，其根底似乎是坚信《圣经》字句灵感说，坚信口传律法出自摩西，所用的释经方法是缺乏说服力的隐喻方法。简言之，不容质疑的现代科学和现代学术成果养育的所有信念都使中世纪哲学无处容身。

这还没完。中世纪哲学可能已经被现代思想驳倒了。不过，就那个时代而言，它仍可能是可钦可佩、弥足珍贵的成就。但是，就算退到这一步，仍然还可能不够。一个明显的例子是，认为中世纪哲学对中世纪犹太教的影响远非有益。你们许多人可能都读过索勒姆（Gershom Scholem）博士的大作《犹太神秘主义举要》。[①] 索勒姆博士认为，从犹太教立场——也即从拉比犹太教立场来看，犹太神秘论（Kabbala）远胜于中世纪犹太哲学。其立足点是如下观察：

> 神秘主义者和哲学家都彻底改变了古代犹太教的框架。……〔但是〕哲学家将犹太教的具体实在成功转变为一堆抽象概念之后，他只能尽其本分。与此相反，神秘主义者则避免通过寓意化摧毁宗教叙述的活体。……如果考量哲学和犹太神秘论各自对体现拉比犹太时期创造性的两大成就即律法（Halakhah）和传言（Aggadah）的不同态度，差别就更明显了。显然易见，哲学家未能同两者任何一方建立可嘉的亲密关系。……整个宗教律法的精神与哲学探究领域格格不入，这当然也意味着，律法不役于哲学批评。……就纯粹历

① Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*（《犹太神秘主义举要》），New Youk，1961。

史地理解宗教而言，迈蒙尼德对宗教诫条(mitswoth)起源的分析极为重要，但是，他认为自己关于宗教诫条的理论有益于促进将它们真正落到具体实践的热情，这未免唐突。……对哲学家来说，律法要么无足轻重，要么只不过是逐渐瓦解而非增进犹太教声誉的东西。……传言……既是一种方法——这方法原本而具体地表达了犹太教徒内心深处的源动力，也是一个品质——这品质有益于切切实实真正趋近我们犹太教的本质。然而，正是这种品质，一直令犹太教哲学家们迷惑不解。……他们的寓意化只是简单而含蓄的考据，这再平常不过了。(索勒姆，前揭书，第23、26、28—31页)

对众皆认可的观点所看不到的东西，索勒姆十分清楚地说了出来。

停留于模棱两可、似是而非的答案，才是无理得很。惟一令人信服的是确实地解读伟大的中世纪哲学家。

索勒姆认为，我们的中世纪哲学家就其作为哲学家而言，不仅根本看不到犹太灵魂中最本源的力量，而且看不到人自身灵魂中最本源的力量。据他说，哲学"抛弃了生命的原始面，紧要之处是人变得忧牛惧死，从理性的哲学里搞出贫乏的智慧"(索勒姆，前揭书，第35页)。相反，犹太神秘主义者"强烈感受到活泼泼的东西都有的实在之恶和深深的恐惧。他们不会像哲学家那样，用方便的公式隐藏这一实情"(索勒姆，前揭书，第36页)。

索勒姆博士扫荡性地猛烈抨击中世纪哲学，应该为此感谢他。因此抨击，我们便不能止步于混成历史严肃感和眼下流行的哲学中

立性。索勒姆的批评极为严厉，但不能说背谬(paradoxical)。事实上，索勒姆一定程度上不过做了这样一件事情：对众皆认同的观点所看不到的东西，索勒姆十分清楚地说了出来。古特曼(Julius Guttman)的《犹太教哲学面面观》(*Philosophies of Judaism*)是论犹太哲学史的标准著作。此著要旨有二：一是中世纪哲学家们很大程度上为了希腊观念抛弃了《圣经》关于上帝、世界和人的观念，二是现代犹太哲学家们在捍卫犹太教核心信仰的原旨方面远胜于其中世纪前辈。这方面，我们还可以看到，罗森茨威克(Franz Rosenzweig)认为柯亨的《源於犹太教的理性宗教》(*Religion of Reason Out of the Sources of Judaism*)绝对高于迈蒙尼德的《迷途指津》(*Guide of the Perplexed*)。

对这些批评，不能随随便便打发了事。停留于模棱两可、似是而非的答案，才是无理得很。惟一令人信服的是，确实地解读伟大的中世纪哲学家。如果以为我们已经驳倒了这样的解释，便大错特错。对中世纪犹太哲学的历史研究不过是最近才有的事。从事这方面研究的每一个人都极大地倚赖蒙克(Salomon Munk)、考夫曼(David Kaufmann)和沃尔夫松(Harry A. Wolfson)所取得的巨大成就。但是，我可以肯定，可能正是这些伟大的学者首先承认，像哈勒维(Halevi)的《库撒利》(*Guzari*)[①]和迈蒙尼德的《迷途指津》这些著作，现代学术连门儿都还没摸着：我们才不过刚刚起步。但是，就算撇开这个可能十分紧要的考虑不说，以上所引的批评一定程度上也可以得到解答而无糟糕后果之虞。索勒姆博士视为当然的是，中世纪哲学家们想在他们的哲学著作中表达或阐释活泼泼的历史性犹太教，或者说想表达敬神的犹太人的宗教情愫或体验。他们的真实意图更温和一点、或者更激进一点。犹太传统的整个教诲确确实实受到来自希腊哲学后裔们的攻击。由於对希腊化时期的犹太历史所知有限，我们必须慎之又慎地

① 参 Rabbi Yehuda Halevi, *The Kuzari: in defense of the despised faith*(库撒利), translated and annotated by N. Daniel Korobkin, Northvale, N. J., J. Aronson, c1998。——译注

说，西方世界的两大原动力——《圣经》宗教与希腊科学或哲学，在中世纪首次交锋，当然也是第一次充分交锋。这个交锋不是伦理一神教与异教的交锋，不是两个宗教之间的交锋，而是宗教与科学或哲学的交锋，全然基于信仰和顺从的生活方式与全然基于自由洞察和人类智慧的生活方式的交锋。在那次交锋中，相对比较成问题的不是宗教情愫或体验本身，而是那些基本、但不显眼的预设。以这些预设作为基础，那些情愫或体验便不再只是一些美丽的梦想、虔诚的愿望、畏然而敬的幻觉、或者情愫的夸张。犹太神秘主义者博格斯的摩西（Moses of Burgos）自然可以说，神秘主义者起步的地方，哲学家无门可入。[①]但是，这岂不是和下面的看法如出一辙：犹太神秘主义者本身并不关心信念的根基，也就是说，不关心唯哲学家才感兴趣的问题。若否定这个问题之紧要无双，那便是断定信仰与知识、宗教与科学的冲突不可思议，或者断定知性诚实无需挂怀。若以为神秘主义者的特殊体验足以打消科学或哲学提出的疑问，那便是忘记了这些体验确证律法为绝对真理的方式完全无异于它们确证基督教教义或伊斯兰信条为绝对真理的方式；这意味着，三大一神论宗教的义理冲突无关紧要。其实，正是那些不可解决的义理冲突引发了、或者一定程度上加强了哲学研究的冲动（犹太哲

> 西方世界的两大原动力——《圣经》宗教与希腊科学或哲学，在中世纪首次交锋，当然也是第一次充分交锋。

> 现代哲学之于中世纪哲学的优越性，已经不再像之前一两代人以为的那样不言而喻。现代哲学搞出了一个中世纪哲学全然陌生的区分——哲学与科学的区分。这个区分所暗藏的危险在于，它为确立一种非哲学的科学和一种非科学的哲学铺平了道路。

> 正是那些不可解决的义理冲突引发了、或者一定程度上加强了哲学研究的冲动。

> 哲学或科学本身的意义悬而未决。

① 索勒姆，《犹太神秘主义举要》，同前揭，第24页。

学比神秘主义更为顽固地拒绝基督教教义的影响，这一点亦非无足轻重）。当然，可以说，现代犹太哲学已经讨论了信仰与知识、宗教与科学的关系问题，采用的方式远较中世纪哲学来得先进和成熟——这种看法也尤其是古特曼和罗森茨威克所持观点的隐含之意。毕竟，我们的所有内心疑虑，归根到底不是传统犹太教信仰与亚里士多德形而上学的冲突，而是与现代自然科学和现代历史批判的冲突。而且，这种冲突不是在中世纪犹太哲学那里，而是在现代犹太哲学这里得到讨论。然而，这幅图画还有另外一面。从门德尔松（Moses Mendelssohn）到罗森茨威克的现代犹太哲学与整个现代哲学的基本假设一荣俱荣、一损俱损。如今，现代哲学之于中世纪哲学的优越性，已经不再像之前一两代人以为的那样不言而喻。现代哲学搞出了一个中世纪哲学全然陌生的区分——哲学与科学的区分。这个区分所暗藏的危险在于，它为确立一种非哲学的科学和一种非科学的哲学铺平了道路：科学只是工具——可以成为现存任何权力和任何利益的工具，而在哲学里，愿望和偏见已经占据了原本属于理性的地盘。我们已经看到，现代哲学放弃了真理可证的主张，堕落成某种形式的知识自传，要不就自甘为现代科学的婢女，蒸发为方法论。我们每天可以看到，人们对哲学这个名称如此嗤之以鼻，以致谈论江湖骗子的庸俗哲学就像谈论希特勒。这个不幸并非偶然，是区分哲学与科学的必然结果，是最终注定要导致分裂哲学与科学的区分带来的必然结果。无论我们怎么想新托马斯主义，它在非天主教徒中间的巨大成功，恰因为人们越来越多地意识到，现代哲学的有些基本问题搞错了。17 世纪争执的问题——现代人高明过古代人或者恰恰相反，现在再度成为商榷话题，再度成为一个问题；只有傻瓜才会以为已经找到了圆满的答案。我们只不过刚刚开始意识到其内涵之浩瀚。但是，它再度成为一个问题这个事实，足以令中世纪哲学研究成为哲学之要务，而非仅是历史之要务。

我想强调一点，这对正确领会中世纪哲学极为重要。现代哲学已经发展到了这样一个地步：哲学或科学本身的意义悬而未决。只要提一个最明显不过的例子即可了然：曾有一段时间，哲学或科学普遍被

认为是、或者能够或者应该是社会行动的最佳指南。眼下十分流行讨论政治神话的重要性和必要性，仅此足以表明哲学或科学的社会重要性已经变得可疑了。我们再度面对“为什么要哲学?”或“为什么要科学?”的问题。这个问题曾是哲学滥觞期的讨论焦点。可以说，柏拉图诸对话的目的无他，昭昭然如是：在全城议庭这个政治共同体面前辩明哲学或科学之正当性，以回答“为什么要哲学?”或“为什么要科学?”的问题。究其根本，中世纪哲学同样如此：在律法或律法书的议庭面前辩明哲学或科学之正当性，不得不提出“为什么要哲学?”或“为什么要科学?”。哲学的这个最最根本的问题——关乎其自身的正当性和必要性问题，对现代哲学来说不再是一个问题。一开始，现代哲学就试图以据称真正的哲学或科学来取代据说错误的中世纪哲学或科学。它再也不提哲学或科学自身的必要性问题，视此必要性为当然。仅此事实足令我们从一开始就确信，中世纪哲学凭一种现代哲学所缺乏的哲学彻底性与现代哲学区别开来，或者说，在至关重要的方面，它比现代哲学高明。

要理解中世纪哲学，便要从现代哲学的影响中解放出来。

哲学的这个最最根本的问题——关乎其自身的正当性和必要性问题，对现代哲学来说不再是一个问题。

中古人的成就是成为大哲人；现代人的成就则是奠定技术文明的基础。

所以，我们的目光应该从现代哲学家那里转向中世纪哲学家，期望从他们那里学到一些东西，而不只是知道一些关于他们的皮毛。这并非全然乖张之想。

现代人是中世纪哲学的学徒。不管他是否清楚这一点，他处于现代哲学的影响之下。

恰恰由于这个影响，真正理解中世纪哲学变得十分困难，而且在开始的时候甚至不可能。正是现代哲学对中世纪学徒的这种影响，使得在开头处不可避免对中世纪哲学作非历史的阐释。因此，要理解中世纪哲学，便要从现代哲学的影响中解放出来。而且，若不严肃认真、毫不间断、持之以恒地反思现代哲学的具体特性，这种解放便没有指望。只有知识才能使人自由。现代人理解中世纪哲学，只能达到我们以现代哲学的具体特性理解现代哲学所达到的程度。

这并不意味着中世纪哲学的学徒必须通晓中世纪和现代哲学的所有东西。如此浩如烟海的知识和事实信息的积累，即使根本上可能，亦将令任何人疲惫不堪。另一方面，名副其实的学者不可能倚赖那些关于中世纪思想与现代思想差别的陈词滥调，这种谈资因流窜於教科书之间而显长盛不衰之势。就算那些老掉牙的看法确实为真，年轻学者也不可能知道情况必然如是；他不得不盲从陈年老调。要想拟合应有之确实性和同等迫切的应有之广泛性，惟一的办法是一定要从细致考察诸节骨眼人手。比方说，有些时候，一部中古作品是一部现代作品的样本。通过模本与其原本的仔细比较，我们对中古进路与现代进路特点的差别会有一个清楚而切身的直接印象。譬如，以图费尔(Ibn Tufayl)的 *Hayy ibn Yuqdnân* 和笛福(Defoe)的《鲁宾逊漂流记》(*Robinson Crusoe*)为例。笛福著作的蓝本是阿拉伯哲学家著作的17世纪拉丁文译本。两部著作讨论的共同问题是，在毫无社会或文明助力的情况下，一个与世隔绝的人凭其本己的力量能取得什么样的成就。中古人的成就是成为大哲人；现代人的成就则是奠定技术文明的基础。另外一类节骨眼是，现代人对中古文本的评点。对比门德尔松对迈蒙尼德《逻辑论》(*Treatise on Logic*)的评点与迈蒙尼德的作品本身，将凿然表明我们的主题。第三类节骨眼是，现代人针对中古教诲的详争细辩，比如斯宾诺莎(Spinoza)的《神学政治论》(*Theologico-Political Treatise*)中对迈蒙尼德之教诲和方法的批评。考察斯宾诺莎在哪些论题上误解或者没有充分理解迈蒙尼德，便能够看到一些具体可见的现代偏见，这些偏见一开始便阻碍我们对迈蒙尼德的理解，

这种阻碍对斯宾诺莎影响有多大，对我们的影响至少也同样多大。不过，所提三种类型的所有例子，都会面临这样的反驳：这些例子也许会误导粗心的学徒，以为这些具体的现代诸哲学与中古诸哲学的差别乃是现代哲学与中古哲学本身的差别。

众多书册大谈中世纪犹太宗教哲学或其他严格说来子虚乌有的东西，而且琳琅满目！所有这些书册里边一定有某些东西基本上搞错了。

为了搞清楚两者本身的差别，我想，最好的办法莫过于切实地比较一下中世纪和现代时期各自最具代表性的哲学或科学各科目。根据现今的大学课程表或19世纪和20世纪编纂的哲学系统的标题，便可轻松地编成一份眼下通行的哲学科目的清单。将这份清单与阿尔法拉比(Alfarabi)或者阿维森纳(Avicenna)的哲学科目表作一个比较，就会发现差别有多大。这些差别极为触目，就算目光最为短浅的人也不会看不见。这些差别如此显而易见，就算最懒惰的学徒，也会觉得有必要作一番思考。举例来说，我们一眼就可以看到，中世纪并不存在如美学或者历史哲学这些哲学科目，从而会产生一种不容辩驳且绝对合理的对诸多现代学者的不信任，这些学者成篇累牍大谈中世纪美学或者中世纪历史哲学。于是，我们便会有兴趣问："美学"和"历史哲学"这些字眼儿到底从什么时候开始冒出来？得知18世纪开始冒现之后，我们便开始揣摩令它们冒现的预设条件。这样，我们便已经步入正轨。或者，不妨考虑一下，中世纪哲学里并没有一门所谓"宗教哲学"的科目。众多书册大谈中世纪犹太宗教哲学或其

显然，正是这种思想定式使得没有可能历史地理解中世纪哲学。

他严格说来子虚乌有的东西，而且琳瑯满目！所有这些书册里边一定有某些东西基本上搞错了。我们于中世纪哲学里发现、处于现代宗教哲学位置的，乃是作为哲学科目之一的神学，其学名叫做自然神学。自然神学是关于上帝的义理学，宗教哲学则是分析人类对上帝的态度，两者之间有天壤之别。这差别意味着什么？中世纪基督教最伟大的著作以“神学大全”（Summa Thedograe）为题，宗教改革时期最伟大的著作以“基督教要义”（“Institutio Christianae *Religionis*”）为题，这标题有何用意？迈蒙尼德在其《迷途指津》中不讨论宗教问题又意味着什么？确确实实，为了最终对中世纪哲学有一种历史的真知实见，就不得不从诸如此类的问题开始入手。

许多学者认为我提到的诸如此类问题即使算不上专断，也够得上迂腐。他们论辩道：把中世纪哲学家的诗评看做对美学的贡献，有什么不该？中世纪哲学家视那些评论分属诗学或伦理学、或者甚至政治学，认为诗歌本质上是一种有目的的活动，教化愉悦或愉悦教化乃其分内事。中世纪哲学家视诗学为一种技艺，其职分就是教导如何写漂亮的诗等等事务，认为诗歌本质上服务于诸如道德提升这样的隐在目的。简言之，中世纪哲学家对诗歌的看法极端狭窄。由于我们的现代哲学家们（的教导），我们懂了更多：我们懂得诗歌自在自为，懂得美学远不只是教诗人怎样写诗，而是对诗歌作品和审美欣赏、鉴赏或理解的分析。现代看法如此明显地胜过中世纪观点，所以，以我们自己作为参照系来谈论中世纪哲学家的诗评，并因此把它们划归美学领域，还有什么可迟疑的呢？显然，正是这种思想定式使得没有可能历史地理解中世纪哲学。如果一开始就知道中世纪在这方面的看法是错的或者贫乏的，就不必浪费时间去研究它；或者，就算有人不介意浪费时间，他显然也不会为了一个他不可能有任何好感的观点煞费脑筋，而真要理解这个看法，便免不了伤神劳心。既然我提到了美学对抗诗歌的例子，我还可以加一句，中世纪对诗歌的看法，根本上源自柏拉图的《国家篇》（*Republic*），也就是说，这种看法源自一个人的作品，而这个人不可能被指为如苦行僧般缺乏审美感。

我一直想要表达的意思是，术语措辞至关重要。每一个指向重要话题的术语都暗示一整套哲学。由于一开始并不能确定哪些术语重要、哪些不重要，必须眼睛瞪得大大的，不能放过读到的或者论述中用到的任何一个词语。这样，我们便自然而然要面对翻译问题。翻译一部哲学书所能得到的最高奖赏，莫过于说它完全忠于原文，也即彻头彻尾照本宣科。不妨举精妙绝伦的中世纪译者的拉丁措辞为证；无论把阿拉伯文著作译成希伯来文，还是把这两种文字的著作译成拉丁文，他们的翻译都绝对超过大多数现代译文，尽管他们的拉丁文常常特别差劲。难以理解，为什么众多现代译者会近乎迷信地害怕照本宣科的翻译。它带出来的结论是，谁要是不得不完全倚赖哲学著作的现代翻译，谁就不能准确理解作者的思想。相应地，即使最不通外文的人（像我这样）都有必要去读原文。中世纪却并非如此。亚里士多德的中世纪门徒对希腊文一窍不通，解读亚里士多德却远胜于只能对希腊老古董如数家珍的现代学者。决定这种优胜的关键因素在于，中世纪评注家随时参照亚里士多德文本最为照本宣科的译文，汲汲于文本和文本的措辞。

亚里士多德的中世纪门徒对希腊文一窍不通，解读亚里士多德却远胜于只能对希腊老古董如数家珍的现代学者。决定这种优胜的关键因素在于，中世纪评注家随时参照亚里士多德文本最为照本宣科的译文，汲汲于文本和文本的措辞。

如此理解的律法学与启示神学的共同之处远少于它与哲学的共同之处。

如果对现代哲学与中世纪哲学的差别没有一番清晰思考，作为中世纪哲学学徒的现代人，便由于现代哲学对其思想的影响而无法理解中世纪哲学。

以上讨论适用于泛泛的中世纪哲学研究。现在，转而具体讨论中世纪犹太哲学。广泛而言，中世纪犹太哲学包括两种类型，较早出的一种兴盛于伊斯兰环境，较晚出的一种出现在基督教环境。我所讨论的仅限于早

出类型，撇开其他考虑不谈，从方法论问题看，这个早出类型更有意思。有一些具体困难妨碍我们理解阿拉伯－犹太哲学，也妨碍我们理解它所倚赖的伊斯兰哲学。与哲学古籍编修分道扬镳的哲学史，是现代世界的一项成果。这个项目的始作俑者是培根(Francis Bacon)。起初，哲学史被认为并非哲学本务，是文献学家而非哲学家的追求。哲学史只是在 19 世纪才成为哲学的一部分，这尤其得力于黑格尔(Hegel)。作为基督教在欧洲的一项成果，哲学史天生倾向于用基督教或拉丁经院主义来规范指导中世纪哲学研究。如果对现代哲学与中世纪哲学的差别没有一番清晰思考，作为中世纪哲学学徒的现代人，便由于现代哲学对其思想的影响而无法理解中世纪哲学。类似地，如果对基督教经院主义与伊斯兰—犹太哲学没有一番缜密思索，作为伊斯兰—犹太哲学的学徒的享有西方传统的哲学史家，便无法理解伊斯兰—犹太哲学。

我们不得不从这样一个差别着手，这个差别的一方是犹太教和伊斯兰教，另一方是基督教。对犹太人和穆斯林来说，宗教首先是律法，是出自神的密码，并非如基督徒以为的那样，宗教首先是体现于教义的信仰。相应地，宗教学本身，也即圣教义(the sacra doctrina)，并不是启示神学(theologia revelata)，而是律法学(halaka 或 fiqh)。如此理解的律法学与启示神学的共同之处远少于它与哲学的共同之处。因此，作为一个原则问题，哲学在伊斯兰—犹太世界世界里的地位，远不如它在基督教世界中来得稳固。若非至少对哲学的基底部分已有所研究，要想成为有分量的基督教神学家，根本不可能；哲学是官方钦准甚或必修训练的组成部分。相反，即使连一丁点哲学知识也没有，也可以成为一个绝对有分量的律法学家(halakist 或 faqih)。这个根本差异无疑说明了，为什么哲学研究后来在伊斯兰世界里会完全没落，而在西方，即使有路德(Martin Luther)，哲学也没有没落。这说明了，为什么迟至 1765 年亚什肯拿系(Ashkenasic)犹太人门德尔松感到有必要为推行逻辑研究做一番实际的申辩，有必要表明，为什么不许阅读僭越或渎神著作的禁令不适用于对逻辑著作的研究。这还至

少部分地说明了，为什么迈蒙尼德的《迷途指津》事实上从未获得托马斯·阿奎那（Thomas Aquinas）的《神学大全》所享有的权威性。最有启发性的莫过于这两部最具代表性的著作开头部分的差别。巨著《神学大全》第一条处理的问题是：神学是否必须与哲学科目分道扬镳，是否必须作为哲学科目的补充。托马斯在哲学议庭前为神学辩护。相反，迈蒙尼德的《迷途指津》则专心致志于律法学，致力于律法的真知实学。它以漫评一则《圣经》经节起头，起点是在传统犹太学的议庭前为哲学辩护，而不是在哲学议庭前为传统犹太学辩护。如此，我们怎么还能想像，迈蒙尼德会在其《迷途指津》开头处讨论律法学是否必须作为哲学科目的补充之类的问题？迈蒙尼德论其同代人阿威罗伊（Averroës）的一篇文章阐明了他的进路，这篇评论显然旨在从律法角度辩明哲学的正当性。它依据伊斯兰法的法律术语讨论容许还是禁止或者必得研究哲学。很清楚，哲学处于防御位置，事实上也许没那么严重，但就法律境遇而言确乎如此。在犹太文献中，与阿威罗伊的论证相侪的可不只一例。

在穆斯林和犹太人眼中，宗教首先是律法。相应地，宗教首先作为一种政治事实进入哲学家的视野。因此，讨论宗教的哲学科目不是宗教哲学，而是政治哲学或政治科学。

对“哲学”和“哲学家”这些词语的使用，最为明显地说明，哲学在中世纪犹太教中的地位颇成问题。我们当然以为像迈蒙尼德和哈勒维这些人都是哲学家，毫不迟疑地将他们那些可敬的著作叫做哲学书。但是，如此做法真的符合他们对这个问题的看法吗？在

哲学在中世纪犹太教中的地位颇成问题。

他们的使用习惯里，哲学家通常指这种人：其信念根本上有别于三大一神论宗教中的任何一种宗教的信徒，无论名义上他是否属于这三种宗教的一种。哲学家们自成一个群体、一个圈子，这个圈子根本上有别于犹太人的圈子、穆斯林的圈子和基督徒的圈子。如果称哈勒维和迈蒙尼德这些思想家为"哲学家"，我们便在隐约否认犹太哲学家或犹太哲学这个观念本身有问题。但是，这些人脑子里最为根深蒂固的信念莫过于此：犹太哲学（这个观念）本身成问题，缺乏根基。

现在，我们来考虑另一面的情况。无可置疑，基督教世界对哲学的官方认可有其不利之处。取得这种认可所要付出的代价是严厉的教制监控的重负。相反，哲学在伊斯兰—犹太世界里根基不稳的处境，倒保证或者注定了其私人性，拥有较高程度的内在自由。这方面，哲学在伊斯兰—犹太世界里的处境类似于它在古希腊的处境。常闻古希腊城邦--种全权社会架构：它不仅操办和规范政治和法律事务这些应管之事，而且也插手道德、宗教、悲剧和喜剧。但是，有一种活动，无论事实上还是理论上，就本质而言是彻头彻尾私人性的、超政治和超社会的，这就是哲学。建立哲学学园的，不是城邦或者教制的权威，而是毫无权威的人，是隐士。就此而言，我认为，哲学在伊斯兰世界里的处境类似于希腊处境，而不是它在基督教欧洲的处境。伊斯兰—犹太哲学家本身就看到了这个事实：在评注亚里士多德时，他们把哲学生活作为一种彻底私人的生活来讨论：把哲学生活比作隐士生活。

在穆斯林和犹太人眼中，宗教首先是律法。相应地，宗教首先作为一种政治事实进人哲学家的视野。因此，讨论宗教的哲学科目不是宗教哲学，而是政治哲学或政治科学。这里所说的政治科学有其具体意思，指柏拉图的政治科学，也即柏拉图《国家篇》和《法律篇》(*Laws*)里的教诲。以伊斯兰—犹太哲学为一方，基督教经院主义为另一方，双方最明显不过的差别在于：在西方世界，政治科学的经典是亚里士多德的《政治学》(*Politics*)，在伊斯兰 犹太世界，政治科学的经典则是柏拉图的《国家篇》和《法律篇》。事实上，伊斯兰—犹太世界那时全然不知有亚里士多德的《政治学》，而《国家篇》和《法律篇》在基督教欧

洲的出现不早于15世纪。

当然，伊斯兰律法与犹太律法一样被认为是一种神法，是神通过先知赐给人的法。根据柏拉图的哲学王的说法，阿尔法拉比、阿维森纳和迈蒙尼德把先知解释为完美政治共同体的奠基者。这些哲学家认为，预言学说是政治科学的一部分。阿维森纳说柏拉图的《法律篇》是论预言的典范著作。这种视预言本质上为政治的看法，着实影响了迈蒙尼德《论律命》(*sepher ha-mizvot*)和《论知识》(sepher ha— madda)的整个想法。这种观点的涵义见于迈蒙尼德的如下论评：偏好占星术而忽视战争和征服的艺术，导致了犹太国家的毁灭。

伊斯兰—犹太哲学和基督教经院主义的差别在实践哲学领域有最为醒目的表现。在理论哲学方面，伊斯兰—犹太哲学和基督教经院主义实质上立足于同样的传统。但在政治哲学和道德哲学方面，则有根本的差别。我已经讲到伊斯兰—犹太世界里没有亚里士多德的《政治学》。同样重要的是没有罗马文学、西塞罗(Cicero)，尤其是罗马法。这个情况导致的结果是，自然法学说作为基督教经院主义的标记，实际上在18世纪末之前一直也是西方思想的标记，但在伊斯兰—犹太哲学中完全不存在。自然法学说只出现在某些受基督教思想影响的晚起犹太作家中间。确实，伊斯兰神学家们(the mutakallimūn)曾肯定理性法的存在，这理性法实际上就是西方

伊斯兰　犹太哲学和基督教经院主义的差别在实践哲学领域有最为醒目的表现。

如果将这里所说的隐微手法追溯至垂死古迹的某种寄生现象，便搞错了。其源头不得不回溯到柏拉图，回溯到《斐德罗篇》(*Phaedrus*)关于口传教诲优于书写教诲的说法，回溯到《国家篇》和《法律篇》关于高贵的谎言有其必要的学说，尤其回溯到柏拉图本人在其所有著作里运用的文字技巧。

所说的自然法，但伊斯兰—犹太哲学家们完全拒斥这种看法。基督教经院主义者叫做自然法、伊斯兰神学家叫做理性法的那些行为准则，伊斯兰—犹太哲学家则称之为流俗之见。这个观点在中世纪基督教〔世界〕里只是一个边缘现象，某种程度上出现在帕多瓦的马尔西留(Marsilius of Padua)的教诲里，他是中世纪教权主张的头号劲敌。

如此，便到了我想说的最后一点，阐明令伊斯兰—犹太哲学与基督教经院主义区分开来的差别有多大及其意义，旨在辩明我的看法不虚：要想真正懂得伊斯兰—犹太哲学，必须时时以此差别为念。基督教经院主义受伊斯兰哲学影响最深的一个学派是拉丁阿威罗伊主义(Latin Averroism)。拉丁阿威罗伊主义闻名于世的是其双重真理学说，即认为一个命题可以在哲学里为真而在神学里为假，反之亦然。在阿威罗伊本人或其前辈们当中，并无双重真理学说。我们倒是发现伊斯兰哲学相对充分地讨论了两种教诲的区别。即基于修辞论辩的显白教诲(exoteric teaching)与基于说理论证或科学论辩的隐微教诲(esoteric teaching)的区别。至今，伊斯兰哲学的学徒还没有充分重视这个显然绝对无比重要的区别。如果真正的、科学的教诲乃是隐微的、秘而不宣的，我们便不能如平常那样确信，伊斯兰哲学家的公开说白是他们的真实教诲。我们便必须要获得一种特殊的阅读技巧，对于理解那些直陈作者之见、毫无掩饰和曲辞的著作来说，就不需要这种技巧。如果将这里所说的隐微手法追溯至垂死古迹的某种寄生现象，便搞错了。其源头不得不回溯到柏拉图，回溯到《斐德罗篇》(*Phaedrus*)关于口传教诲优于书写教诲的说法，回溯到《国家篇》和《法律篇》关于高贵的谎言有其必要的学说，尤其回溯到柏拉图本人在其所有著作里运用的文字技巧。我们可以放心地说，伊斯兰哲学的这种柏拉图主义还没有得到充分研究之前，对伊斯兰哲学的理解所依赖的地基就还极为脆弱。类似的考虑也适用于倚赖伊斯兰哲学的犹太哲学。凡读过《迷途指津》的人都知道，迈蒙尼德多么强调其教诲的隐微性：从一开始就告诫读者，他展开的只不过是隐微教诲的章节标题，而不是章节内容本身。在《库撒利》中，我们也遇到类似情况：库撒利最后

皈依了犹太教，是因为他聆听了对《创造之书》(*the sepher yeszira*)隐微教诲的一种极度隐微的解释。正是凭着对这些现象的观察，我敢说，我们对中世纪哲学的理解还处在十分浮浅的阶段。我并没有因此薄视沃尔夫松和海内曼(Isaac Heinemann)特惠厚泽之意，他们已多处论及早期哲学家们特有的文字天工。除通盘考察之外，还要把那些考察条理清晰地用于对文本的具体解释。只有圆满完成这种阐释之后，才可以判断中世纪哲学的价值和真理。就目前来看，暂时搁置我们的判断，从学于这些伟大的教师，不失为明智之举。许多重要课程，现代人只能从前现代、非现代的思想家那里才学得到。

就目前来看，暂时搁置我们的判断，从学于这些伟大的教师，不失为明智之举。许多重要课程，现代人只能从前现代、非现代的思想家那里才学得到。

孟子『知人论世』说与经典诠释问题

陈昭瑛*

前　言

孟子的"知人论世"说在历代注疏中出现不同的批注方向，从汉、宋到明、清，解释者多侧重其中的伦理学内涵，晚近学者则偏爱"知人论世"说的文学批评内涵及美学意识。而不论其侧重点有何不同，大多能掌握孟子"知人论世"中的"历史性"(historicity)与"脉络性"(contextuality)的意味。

另一方面，从儒学史的角度来看，孟子"知人论世"说乃继承孔子有关"知言"、"知人"及论"文"与"友"之关系等言论，孟子之后的荀子、司马迁、刘勰皆重现"历史性"、"脉络性"概念的儒者，其说亦多有与孟子相契之处，值得一起讨论。

在《"通"与"儒"：荀子的通变观与经典诠释问题》一文中，[①]我曾提出："究竟在儒家思想内部是否蕴藏着一些与经典诠释相关并可提供为理论基础的概念？"窃以为欲建构中国的儒家的诠释学，不

* 作者系台湾大学中文系教授。

① 此文发表于第五次"东亚儒学中的经典诠释传统"研讨会，2001年2月13日—14日于上海。

仅在实质研究方面应以中国经典为主，在理论上、方法上也应植根于儒家自己的内部的思想，而逐渐摆脱援引西方诠释学此一类似借外债的窘境。本文仍企盼为此一目标略尽抛砖引玉之力。

一、《论语》中与"知人论世"相关的看法

"知言"、"知人"、"以文会友"

《论语》中与"知人论世"相关的引文约有下面几条：

1. 有朋自远方来；不亦乐乎？（《论语·学而》）

2. 曾子曰："吾日三省吾身：……与朋友交而不信乎？"（《论语·学而》）

3. 子夏曰："与朋友交，言而有信。"（《论语·学而》）

4. 子曰："不患人之不己知，患不知人也。"（《论语·学而》）

5. 子贡问君子，子曰："先行其言，而后从之。"（《论语·为政》）

6. 子曰："不患莫己知，求为可知也。"（《论语·里仁》）

7. 子曰："始吾于人也，听其言而信其行。今吾于人也，听其言而观其行。"（《论语·公冶长》）

8. 叶公问孔子于子路，子路不对。子曰："女奚不曰：'其为人也，愤发忘食，乐以忘

"言"与"行"的一致是君子之德，……"其行"比"其言"更接近"其人"，亦即"言"可与"人"有距离，而"行"几乎就是"人"的显现、化身，因此"知人"便有"知其为人"、"知其行"的意思。

忧，不知老之将至云尔！'"(《论语·述而》)

9. 曾子曰："君子以文会友，以友辅仁。"(《论语·颜渊》)

10. 子曰："君子耻其言而过其行。"(《论语·宪问》)

11. 子曰："可与言而不与之言，失人。不可与言而与之言，失言。知者不失人，亦不失言。"(《论语·卫灵公》)

12. 子贡问曰："有一言而可以终身行之者乎？"子曰："其恕乎！己所不欲，勿施于人。"(《论语·卫灵公》)

13. 孔子曰："'见善如不及，见不善如探汤；'吾见其人矣，吾闻其语矣。'隐居以求其志，行义以达其道；'吾闻其语矣，未见其人也！"(《论语·季氏》)

14. 楚狂接舆歌而过，孔子曰："凤兮！凤兮！何德之衰？往者不可谏，来者犹可追。已而！已而！今之从政者殆而！"孔子下，欲与之言。趋而辟之，不得与之言。(《论语·微子》)

15. 子曰："不知言，无以知人也。"(《论语·尧曰》)

儒家非常重视朋友，视朋友为五伦之一。对第1条引文，朱《注》："朋，同类也。"包咸(前6—公元65)《章句》云："同门曰朋。""同类"、"同门"皆有志同道合的指涉，孔门论朋友来往所使用的动词是"交"、"会"，如第2条引文"与朋友交而不信乎？"、第3条引文"与朋友交，言而有信"、第9条引文"以文会友"，而朋友的"交会"主要依赖"言"、"文"。"言而有信"实指"言"与"行"的一致，因此"言"与"人"分不开，"知言"也就与"知人"分不开。第5条引文"先行其言"、第7条引文"听其言而观其行"、第10条引文"耻其言而过其行"及第12条的"有一言而可以终身行之者乎？"皆强调"言"与"行"的一致是君子之德，并且暗示"其行"比"其言"更接近"其人"，亦即"言"可与"人"有距离，而"行"几乎就是"人"的显现、化身，因此"知人"便有"知其为人"、"知其行"的意思。所以在第8条，孔子自述"其为人也"是"愤发忘食，乐以忘忧，……"可见"知人"是比"知言"更具有终极意义的。第6条之"求为可知也"的重点也就不在于有可被人知之"言"，而在于有可被人知之"行"，亦即"为人"。因此在第13条中，我们看到了"吾闻其语矣，未

见其人也"是比"吾见其人矣，吾闻其语矣"更难的境界。

第11条的"知者不失人，亦不失言"亦在于强调"知人"与"知言"不可分。第14条孔子见楚狂接舆歌而过，"欲与之言"，正是孔子不愿"失人"的表现("可与言而不与之言，失人")。而第15条"不知言，无以知人"是《论语》全书的最后两句，再度强调"知言"与"知人"不可分，并指出"知言"是"知人"之条件，而此中亦包含一看法，即"知人"乃"知言"之目的。孟子主张"颂其诗，读其书，不知其人可乎?"正是从《论语》上述这些主张而来。并且孟子是在"尚友"的脉络中谈此问题，亦受到上述孔门以"言"、"文"作为朋友"交"、"会"之凭借等等主张的影响。孟子大抵仍在《论语》的影响下谈"知人"，但后代之注疏则多少在宋明理学影响下，于"知人"、"知言"之外，别出"知心"一说，值得注意。

孟子大抵仍在《论语》的影响下谈"知人"，但后代之注疏则多少在宋明理学影响下，于"知人"、"知言"之外，别出"知心"一说，值得注意。

二、《孟子》"知人论世"章析论

"知人论世"章出自《孟子·万章下》，全文如下：

> 孟子谓万章曰："一乡之善士，斯友一乡之善士；一国之善士，斯友一国之善士；天下之善士，斯友天下之善士。以友天下之善士为未足，又尚论古之人。颂其诗，读其书，不知其人可乎？是以论其

世也，是尚友也。”

这段话原是讨论“交友”的，但孟子别出心裁地把交友范围扩大到古代，由于古人已往，而惟留诗书作为交友的凭借，于是便引申出如何颂诗读书等与文学批评有关的问题。

对这段话，著名的赵注、朱注皆乏善可陈，倒是一些不太知名的注解不仅掌握其中精髓，还发挥了许多与经典诠释相关的洞见。现在先看看赵注与朱注：

> 赵注：读其书，犹恐未知古人高下，故论其世以别之也。在三皇之世为上，在五帝之世为次，在三王之世为下，是为好上友之人也。①
>
> 朱注：论其当世行事之迹也。言既观其言，则不可以不知其为人之实，是以又考其行也。夫能友天下之善士，其所友众矣，犹以为未足，又进而取于古人，是能尽其取友之道，而非止为一世之士矣。②

赵岐（？—201）忽略了“友”在这段引文中的重要性，依孔门教义，交友乃是两个个体生命的经验分享与精神互动，以古人为友的要义即在于不以古人为客观研究对象，也不以古人所留的诗书为客观知识，但赵岐所谓“读其书，犹恐未知古人高下，故论其世以别之也”，倾向以某种客观标准来分判古人高下，不符合“友”的精神。朱熹（1130—1200）也一样没有对“友”字多加发挥，他较感兴趣的是“知人”的“知”，和赵岐一样，仍偏向以客观态度去看古人。朱熹以“论其当世行事之迹也”解“论其世”，但未深论其人事迹中的意义与精神；朱熹又以“言既观其言，则不可以不知其为人之实，是以又考其行也”解“知其人”，

① 赵岐注：《孟子》；阮元校勘：《十三经注疏》，卷十下，台北，艺文印书馆，1981年，第188页。

② 朱熹：《四书章句集注》，中华书局，1983年，第324页。

其重视"言"与"行"、"实"之一致是受孔子影响，其使用"知"(其为人之实)、"考"(其行)等字，则偏重客观认知的兴趣。

赵注、朱注对这一段话的解释都引起反对意见。如黄宗羲(1610－1695)在《孟子师说》中指出："古人所留者，唯有诗书可见。"①而颂读诗书之法是"观其盛衰，以为哀乐"。明显地主张读者以感情介入对历史的理解，因为黄宗羲认为读者乃是具有"观于世变"之"性情"的"善士"。他未点名地批判朱熹道："非既观其言又考其行也"，显然是对朱熹那偏于客观认知的解释不满意。

焦循(1763－1820)则对赵注提出批评。赵岐将古人分为三等，即"在三皇之世为上，在五帝之世为次，在三王之世为下"，亦即古人之价值非由其言行所决定，而由其所处的时代之高下所决定。焦循反驳道："按古人各生一时，则其言各有所当。惟论其世，乃不执泥其言，亦不鄙弃其言，斯为能上友古人。"②显然焦循对历史人物较具有同情的了解。按照焦循的解释，"论其世"正在于理解其世的特殊性，即其人之世与他人之世的不同，从而了解何人在何时何地提出何种言论，且"各有所当"，亦即其言具有相对价值，皆有可以肯定之处，不能一概而论。焦循对历史的理解颇具有"历史相对主义"(historical relativism)

---

① 黄宗羲：《孟子师说》，载《适园丛书》，原刻影印丛书集成续编，台北：艺文印书馆，1970年，卷五，第8页。

② 焦循：《孟子正义》，中华书局，1998年，第727页。

的色彩，也接近西方哲学诠释学中对理解之多样性的主张。而这种论古之法，焦循是以"通变神化"来形容的，他说："孟子学孔子之时，得尧舜通变神化之用，故示人以论古之法。"①因此像赵岐那样，以一个绝对的价值判准去鉴别古人，而不能体会古人在其不同情境中的不同实践仍具有相对价值，便是有违"通变神化"的精神。自然焦循此番灼见是以其易学修养为基础的。

在上面引文中，黄宗羲提出"世变"、焦循提出"通变"，可以说都掌握了孟子这段话中的历史观点。但亦有学者因着眼于"善"的普遍性意义，而强调历史变化中某些不变的"道"、"理"。"一乡之善士，斯友一乡之善士。"共居一乡之善士所以能为友，正是因为共有其"善"，与此理相同，共处一国或共处天下之善士之能相友，亦因共有其"善"，则古今不同世之善士之能相友，不正好证明此"善"不仅超越空间（由一乡到一国到天下），甚至超越时间，因而具有一绝对而普遍的价值？张栻（1130—1180）即对此多有发挥：

> 善士虽有小大之不同，皆志于善道者也。一乡之善士，斯友一乡之善士；非惟取友固然，而其合志同方，自相求也。所见者愈大，则所友者愈广矣。……友天下之善士为未足，又尚论古之人焉——其求道之心，盖无穷也。自友一乡之善士，至于尚论古之人，每进而愈上也。夫世有先后，理无古今，古人远矣，而言行见于诗书，颂其诗，读其书，而不知其人，则何益乎？颂诗读书，必将尚论其世，而后古人之心，可得而明也。②

这段话在孟子原文之外，加了"志"、"道"、"理"、"心"等语，呈现宋代理学影响下的解释方向。张栻认为善士乃"志于善道者"，善士相友

① 焦循：《孟子正义》，第727页。

② 张栻：《孟子说》，《影印摛藻堂四库全书荟要》，卷五，台北，世界书局，1986年，第493—494页。

正因其“合志同方，自相求也”，友一乡、一国、天下之善士犹未足，而欲友古人，是显示“求道之心”无穷。张栻进一步回答了这样一个问题：古今不同世之人何以能相友？答案是“世有先后，理无古今”，而知古人的重点在于知“古人之心”，文在心在，通过诗书，可明“古人之心”。张栻的解释强化了此章的“超越性”意涵，提出类似看法的注家亦不乏其人。

如明代蔡清（1453－1508），认为此章乃“主成德者言”。[①]清代崔纪（1693－1750）甚至认为，“尚友二字直自孟子揭出，是一生家当，是七篇贯索。……诗书两字，通万世之天下而言，盖其人既往，其语言文字之存者，惟此两项足以括之。”[②]和蔡清一样，崔纪强调“尚友”的道德实践的意义，甚至称“尚友”二字为“一生家当”、“七篇贯索”，若就此章将“历史性”和“超越性”融会贯通的情形看来，崔纪此说亦无不可。而崔纪称“诗书两字，通万世天下而言”，亦在于强调诗书乃是具普通性的存有。

明代张自烈（1597－1673）在《四书大全辩》引胡云峰之言“人性之善，古今所同”，是以此章的理论基础是孟子的性善论。而胡氏所言：“论性而不论其已然之迹，性之理易涉于空虚；论古而不论其已然之迹，古之人易涉

---

① 蔡清：《四书蒙引》，载《四库全书珍本三集》，卷十三，台北，台湾商务印书馆，1972年，第61页。

② 崔纪：《读孟子札记》，载《四库全书存目丛书》，台南，庄严文化，1997年，孟子二，第422页。

于辽邈。"[1]则注意到"性之理"落实于"已然之迹"的历史之中，算是掌握了孟子本章中结合历史性与超越性的用意。

张栻之外、朱熹的同代人中对"知人论世"章作出比朱熹更好的诠释的还有张九成(1092—1159)。他在《孟子传》中说：

> 盖颂诗读书，想象其音容，仿佛其一二，如出乎其时，如对乎其人，揽其遗芬，味其余嘬。[2]

"想象"二句特别贴切地阐发了"知人论世"中应有的历史想像力，"如对乎其人"与下文将提及的姚舜牧的"如同处一堂"、郝敬的"如亲承謦咳"是一样的意思，皆强调历史理解中包含今人与古人之面对面的晤谈。

在这方面，明代的郝敬(1558—1639)则孟子此章析论得淋漓尽致，最为可观：

> 惟好善之心，无远近新故。由乡国天下，推至上古。心苟虚受，百世如在。少自满足，虽巷有君子，旦暮遇之，而交臂失之。……友者，亲爱之名，同道曰友，因心曰友，友善即是好善。……生同世，则声应气求；生不同世，则心一道同。诗书所载，芳规懿行，皆可以精神冥接，合天下古今之善，過为一心。谓之千古之善士可也。……尚论古人，不越载籍，而诗书为要。其言语性情，征于诗；其行事功业，着于书。……书诗非古人，而因诗书可见古人。……论世知人，即诗书所言，神游古人之地，较量体验，如亲承謦咳，冥识其丰采，而洞悉其底里者。[3]

---

① 张自烈：《四书大全辩》，载《四库全书存目丛书》，卷十，第414页。

② 张九成：《孟子传》，载《四库全书珍本二集》，卷二十五，台北，台湾商务印书馆，1971年，第12—13页。

③ 郝敬：《孟子说解》，载《四库全书存目丛书》，卷十，第227页。

郝敬首先强调"好善之心"无分远近古今,"心苟虚受,百世如在"是强调"心"足以贯串百世使其"如在","如在"更是形容历史是活生生的、当下的存有。其次释"友"为"道同因心",是本于孔门教义。好善之人,生于同世,则"声应气求",彼此有强烈共鸣;"生不同世,则心一道同",并不受异代的阻隔。而通过诗书,今人可以和古人"精神冥接",达到"合天下古今之善,通为一心"的境界,可以"神游古人之地,较量体验",也可以"冥识"古人"丰采",如晤如对。郝敬用"冥接"、"冥识"来形容今人与古人精神相通的情形,非常贴切。而"神游古人之地,较量体验"则说明了对古人之特殊历史情境应该设身处地去理解。"合天下古今之善,通为一心"更是精警地指出历史的特殊性中蕴藏着超越的普遍性。郝敬之说可以说是相当全面地论述了孟子此章的要义。并且因郝敬强调"通为一心",故"知其人"便有"知其人之心"的意思。明代的姚舜牧(? —1542)便明白地提出"知心"之说:

> 诗书不必出自其人,凡歌咏纪载其事者皆是也。知其人者,知其人之心也。人之相知,贵相知心。论其世,知其人之心,始可称尚友。①

① 姚舜牧:《重订四书疑问》,载《四库全书存目丛书》,卷十,第247页。

按照姚舜牧之说，“知其人”的重点不在于“知其人之事”，而在于“知其人之心”，不过姚氏不是从郝敬那种“盈天地间一心而已”的看法出发，而是从“尚友”出发，既然朋友不仅有择善之义，还应有知心之实，则今人欲友古人，而求“知古人之心”是理所当然的。

此外，姚舜牧也重视对历史人物作“设身处地”的体验，也把历史描绘成活生生的存有，如他说：

> 以其心想论到此处，如身处其地，而亲见其行事一般。则千百世之上，如同一日，如同处一堂，精神意气初无间隔，而直与之俱。①

“如身处其地”、“如同处一堂”，皆形容历史如活着的现在，而古人如活着的今人。通过今人的设身处地，反而使历史活转过来。对这一点，阐述者颇众。

明代的鹿善继（1575－1636）亦言：

> 其事如新，其人如生，须尚论才觉。②

这是强调“尚论”，“尚论”古之人，才能达到“其事如新，其人如生”的境界，但其强调今人与古人同在，历史如新，古人如生，则与上述几位学者相同。

清代的刁包（1603－1669）则以“得心”、“神往”、“同堂亲炙”等语来解“知人论世”章，他说：

> 即世而得其人，即人而得其心。虽世代悬隔，有以神相

---

① 姚舜牧：《重订四书疑问》，卷十，第247页。

② 鹿善继：《四书说约》，载《四库全书存目丛书》，下孟卷之五，第178页。

往来者，盖不啻同堂亲炙之也。[①]

此亦强调"知心"，以及以精神与古人往来，类似郝敬之"精神冥接"，刁包的"同堂亲炙"也是强调古今同在。李光地（1642—1718）也有相似言论：

知其人而心契神交于千载之上，则友道莫尚于斯。[②]

李光地以"心契神交"形容古今的会晤，并以此为"友道"的极致，是亦发挥了孟子此章的要义。而陆陇其（1630—1693）解"知人"为"想见其人"[③]是受司马迁（？前145—？前86）影响（《史记》相关引文见下一节），但其重视与古人如对，则亦同于上述学者。康有为（1858—1927）亦以"千年一圣，百年一贤，犹如旦暮。古人虽远，言论犹存"[④]来说明古今之会如旦暮之遇，其人虽没，而其言长存。与上述学者之意亦相仿佛。

综上所言，"友"字最为关键，"友"字使历史成为今人对古人世界积极参与的场域，成

"友"字最为关键，"友"字使历史成为今人对古人世界积极参与的场域，成为同道同心之人越代而进行对话的场域，而不是客观认识的对象。……这种历史的冥契主义旨在接通古今，而其精神动力不是来自信仰，而是来自道德实践。

由于学是学为圣人，因此经典中的"人"或经典背后的"人"（作者）成为"学"的重点。

① 刁包：《四书翊注》，载《四库全书存目丛书》，卷十，第578页。

② 李光地：《读孟子札记》，载《榕村四书说》，《四库全书珍本九集》，卷下，台北，台湾商务印书馆，1979年，第14页。

③ 陆陇其：《四书讲义困勉录》，载《四库全书珍本四集》，卷三十三，台北，台湾商务印书馆，1973年，第32页。

④ 康有为：《孟子微》，《万木草堂丛书》，卷七，台北，台湾商务印书馆，1968年，第4页。

为同道同心之人越代而进行对话的场域，而不是客观认识的对象。在此历史是一个当下的、有血有肉的生活世界。而这种古今之会，是今人通过其“想象”、通过其“精神”与古人“冥接”、对古人“冥识”所达到的，其动力来自于“好善求道之心”。若说宗教的冥契主义(mysticism)是接通天人或人神，则由孟子“知人论世”说及其历代解释者所发展出来的思想可以称之为“历史的冥契主义”(historical mysticism)，这种历史的冥契主义旨在接通古今，而其精神动力不是来自信仰，而是来自道德实践。

三、由伦理学向史学、诗学的转化

在孟子“知人论世”章并没有提到“学”的概念。但“友”在孔门教义中确实含有“学”的意思，如“独学而无友，则孤陋而寡闻”(《礼记·学记》)。包咸解“有朋自远方来”的“朋”为“同门”，也是注意到“友”有共学之意。荀子(前298—前238)则直指颂读诗书为“学”，更强调“学”的重点是“近其人”、“方其人”、“好其人”、“为其人”，比孟子的“知其人”更强调为学者的感情投人。①另一方面，孟子尚未称诗书为“经”，荀子已称《诗》、《书》为“经”，这除了表示孟子之“诗书”可能不限于《诗》、《书》两部书，也表示荀子之时才形成“经典”的概念，也才产生“护经”的立场，荀子明白地指出为学“始乎诵经，……终乎为圣人”(《荀子·劝学》)。由于学是学为圣人，因此经典中的“人”或经典背后的“人”(作者)成为“学”的重点。这种看法和孟子主张颂读诗书要“知其人”是非常接近的。荀子于《劝学》中说：

> 学莫便乎近其人。礼乐法而不说，诗书故而不切，春秋约而不速。方其人之习君子之说，故曰：学莫便乎近其人。学之经莫速乎好其人，隆礼次之。上不能好其人，下不能隆

① 对于这个问题，我于《“通”与“儒”：荀子的通变观与经典诠释问题》一文中已略有讨论。

礼，安特将学杂识志顺诗书而已耳！

上面引文中出现了“近其人”、“方其人”、“好其人”，郭嵩焘（1818－1891）释“近其人”为“得其人而师之”，释“好其人”为“中心悦而诚服亲炙之深者也”。[①]与上节郝敬释孟子“知其人”为“如亲承謦咳，冥识其丰采”，张九成释为“如对乎其人，揽其遗芳”，刁包释为“同堂亲炙”，极为相似，都是强调与诗书中的古人如晤如对，及对古人投入情感，而不是视古人为客观认知的对象。日人久保爱释“方其人”的“方”与“放”、“仿”通，并指出与《礼记》“哲人其萎，则吾将安放”之“放”同，[②]应为确解。“为其人”则是出现在《劝学》中一段：

> 伦类不通，仁义不一，不足谓善学。……全之尽之，然后学者也。君子知夫不全不粹之不足以为美也，故诵数以贯之，思索以通之，为其人以处之，除其害以持养之。

此外，“伦类不通”、“思索以通之”的“通”、“诵数以贯之”的“贯”涉及对杂多的掌握，[③]能“通”、“贯”各种“伦类”与“经书”是

荀子之后，这一系列有关“其人”的思想，在司马迁那里获得了史学的发挥，在刘勰（465－522）那里更成了文学创作与欣赏的重要资源。《史记》对历史人物的品评有其卓识，也使褒贬人物成为中国史学的一项传统。

① 引自梁启雄：《荀子简释》，台北，华正书局，1974年，第9－10页。

② 梁启雄，《荀子简释》，第10页。

③ 关于荀子“通”的概念，参考陈昭瑛：《“通”与“儒”：荀子的通变观与经典诠释问题》。

"善学"的初始阶段。善学最终应做到"为其人以处之",并"持养"此全粹之学。刘台拱(1751—1805)释"为其人以处之"为"虽诵数思索而不体之于身,则无以居之。故必自为其人以居其道也",郭嵩焘则释为"言设身处地,取古人所已行者为之程序而得其所处之方也"。[①]都是强调对古人作"设身处地"的理解,与上节郝敬释"知其人"为"神游古人之地,较量体验",姚舜牧释为"如身处其地",极相仿佛,皆强调与古人在精神上合而为一。

荀子之后,这一系列有关"其人"的思想,在司马迁那里获得了史学的发挥,在刘勰(465—522)那里更成了文学创作与欣赏的重要资源。《史记》对历史人物的品评有其卓识,也使褒贬人物成为中国史学的一项传统。司马迁在对其笔下人物达到情感认同的境界时,也使用"想见其为人"一语。如论孔子:

> 太史公曰:《诗》有之:"高山仰止,景行行止。"虽不能至,然心向往之。余读孔氏书,想见其为人。适鲁,观仲尼庙堂车服礼器,诸生以时习礼其家,余祗回留之不能去云。[②]

司马迁感叹对孔子"虽不能至,心向往之",此亦类似上节郝敬解"知其人"为"可以精神冥接",如姚舜牧之"以其心想论到此处",如张九成之"想象其音容",如刁包之"以神相往来",如李光地之"心契神交于千载之上",皆强调此身虽不能至,但此心可与之会。"余读孔氏书,想见其为人"除了与《论语》中孔子自述"其为人也,……"有关,也贴近孟子"知其人"的主张,自然亦接近荀子之"近其人"、"方其人"、"好其人"、"为其人"之说。"想见"两字指涉一种历史的想像力。史家凭借这种想像力得以越千载而与古人晤面交心,而此亦司马迁"通古今之变"的精神力量。司马迁又提及适鲁孔子故地,"回留之不能去",一方面显示他对孔子用情至深,一方面则指出历史人物生活过而留下来的

---

① 梁启雄:《荀子简释》,第12页。

② 司马迁:《史记·孔子世家》,第四册,台北,乐天书局,1974年,第1947页。

空间是具有历史性与精神性的，那空间是历史人物之精神的延伸、甚至是历史人物的化身，使后人在身历其境时产生不能自已的激动。

在《屈原贾生列传》中，司马迁又使用“想见其为人”一语，也强调古人的空间：

> 太史公曰：余读《离骚》、《天问》、《招魂》、《哀郢》，悲其志。适长沙，观屈原所自沉渊，未尝不垂涕，想见其为人。①

此处司马迁言其读屈原（前 343—前 217）《离骚》诸篇而“悲其志”，至长沙，观其沉江之处，“未尝不垂涕”。“悲”和“垂涕”都显示司马迁对古人所付出的情感非常强烈。而这种情感的投人非但不妨碍对历史的理解，还有助于这种理解。

刘勰在《文心雕龙》发挥了相似的看法，虽然“知其人”之语没有出现，但“其人之心，永垂不朽”和“其人之心可为后人所知”的思想则有清楚的论述，而且“心”是寄托于“文”而为后人所知的看法亦近于孟子颂读诗书而知其人的主张。《文心雕龙》开宗明义的三篇是《原道》、《征圣》、《宗经》。《征圣》正是强调经典作者的重要性。《原道》之“道沿圣以垂文，圣因文而明道”中的“圣”即作者（“作者谓

刘勰在《文心雕龙》发挥了相似的看法，虽然“知其人”之语没有出现，但“其人之心，永垂不朽”和“其人之心可为后人所知”的思想则有清楚的论述，而且“心”是寄托于“文”而为后人所知的看法亦近于孟子颂读诗书而知其人的主张。

① 司马迁：《史记·屈原贾生列传》，第五册，第 2503 页。

之圣"，见《征圣》）。[①]《征圣》亦提及圣与文的关系："夫子文章，可得而闻，则圣人之情，见乎文辞矣。"如此则由"文章"、"文辞"可知"圣人之情"，亦即可以知其人。其人之情、其人之心寄托于"文"，文在心在，故言"百龄影徂，千载心在"（《征圣》）。因此，刘勰亦自期"文果载心，余心有寄"（《序志》）。

千载以上的那颗心之所以一直还跳动着，是因为千载以下的人亦共有此心。所以刘勰说："往者虽旧，余味日新。"（《宗经》）味之而感其新的乃是今人。不论历史写作、哲学写作与文学写作其在创作之初都应追求此种不朽。例如论历史写作时，刘勰指出："原夫载籍之作也，必贯乎百氏，被之千载"（《史传》）；论哲学写作时，他指出诸子是"标心于万古之上，而送怀于千载以下"（《诸子》）；而在论文学写作时，亦言"若能隐括于一朝，可以无惭于千载也"（《指瑕》）。都是强调作者心中有历史，而后人亦是以历史来考验作品。真正好的作品必具有恒久的感动力，故刘勰说诗，则强调"英华弥缛，万代永耽"；说史，则强调"腾褒裁贬，万古魂动"。而后人的耽美、动魂与后人的历史想像力有关，所以《神思》指出"思接千载"、"神与物游"。虽然这里的"思"属于作家之思，但其强调今人通过"神"、"思"而与古人同在是意思相同的。

"知人论世"说在史学、诗学领域中转化出新的意义是儒学史中可喜的发展，具有理论的开拓性。而自焦循《孟子正义》中引顾镇（1720—1792）《虞东论诗》中论"知人论世"与"以意逆志"一段后，近人王国维（1877—1927）、鲁迅（1881—1936）、郭绍虞亦不仅重视"知人论世"的诗学意义，也强调"知人论世"是"以意逆志"的基础。

"知人论世"说与经典诠释的关系，一方面在于指出经典是处在其人其世的"脉络"（context）之中；另一方面也强调，诠释中的理解（或诠释作为理解）是一种今人与古人之间的活生生的正在进行中的对话。

---

① 刘勰著、周振甫注：《文心雕龙注释》，台北，里仁书局，1984年。以下只注篇名放文内。

四、结语："友情"成为"理解"（"知"）的隐喻

从上文中，我们已可以看出对古人的理解是建立在与古人之间一种朋友般的关系，并且这一朋友关系不是一种外部的伦理关系，而是内心生活的交流，所谓"知心"之说。从《论语》到《孟子》，朋友之义皆在于"信"，"知人论世"章原是论交友的，因此在"信"之外，赋予朋友一种"相知"之义。但"知心"之说则是后世的发展，一方面显示美学意义上的"友情"逐渐在儒学传统中受到重视，另一方面也显示心学的影响。

如果说在儒学传统中，"乐"（音乐）是社会和谐的隐喻，则"友"可以说是"理解"（知）的隐喻。与古人为友成为理解古人的基础，这一命题不仅影响中国历史学中对古人古事的理解，也影响中国的诗学、美学领域中对古代作品的理解。正因为友情变成了理解的隐喻，因此在《文心雕龙》中，表现最高友情的"知音"一词被用于形容文学批评家的角色。

> 如果说在儒学传统中，"乐"（音乐）是社会和谐的隐喻，则"友"可以说是"理解"（知）的隐喻。与古人为友成为理解古人的基础，这一命题不仅影响中国历史学中对古人古事的理解，也影响中国的诗学、美学领域中对古代作品的理解。正因为友情变成了理解的隐喻，因此在《文心雕龙》中，表现最高友情的"知音"一词被用于形容文学批评家的角色。

"知音"的原始出处是关于伯牙和钟子期之间一段动人的友情，既指涉具有美学意义的朋友关系，也因为这个故事的情节，"知音"成为艺术欣赏中"理解"之最高境界的代名词。《文心雕龙·知音》开宗明义即言："知音其难哉！音实难知，知实难逢，逢其知音，千载其一乎！"这是强调艺术欣赏中理解的困

难。

要把一种克服时空距离的、设身处地的、投人感情的"理解"之精义挖掘出来并加以命名，"友"或者至高绝妙的"知音"一词的确是再恰当不过的隐喻。如果偏于客观认知的"理解"(如赵岐、朱熹之注"知人论世"章)是儒家注经传统中的主流，则孟子在"交友"脉络中所开启的"知人论世"说，代表儒家经典诠释传统中另一义的"理解"。



书　评

圣人的虚静

——臆说梵澄的《老子臆解》

刘小枫*

梵澄学术，成就多端，大要有四：翻译西方现代大哲尼采（完整的译作有四部）、翻译印度古今哲学要籍（部头都颇大）、用英文述（或译）介中国古代学术（译《肇论》、撰《小学精华》、《孔学古微》、译《周子通书》、撰《唯识菁华》等），再就是诠释古学经典（《安慧三十唯识疏释》、《老子臆解》、《陆王学述》）。兼及中西印三大文明学术的中国学人屈指可数，有的不过浮泛涉猎、蜻蜓点水。梵澄在每一领域都涉猎颇深，不属此列；何况先生劳作累累，有目共睹，绝非某些传说中的大师。

鲁迅有许多学生，迄今还不断有人争当他的学生。梵澄算得上货真价实的鲁迅弟子，却偏偏不喜欢张扬与鲁迅的师生情。笔者孤陋寡闻，知道梵澄时，还不晓得他是鲁迅的私淑，只晓得他曾经翻译过尼采（笔者在80年代初读到过梵澄40年代发表的译文）。1984年，笔者在北京买了《五十奥义书》，随后又得《神圣人生论》，大为吃惊——先生活着，竟然还翻译这样的书，而且部头如此之大！

梵澄之为学术大师，并非因为他曾经是鲁迅的学生。笔者后来才

* 作者系中山大学哲学系教授。

晓得，梵澄四十出头方开始习梵文。其时梵澄在印度南方的阿罗频多学院，生活困苦，有时不得不靠写点字画卖来换烟抽。《瑜珈论》(多卷本)、《薄迦梵歌》、《五十奥义书》等，就是这个时候翻译的。生活困苦也许并非学术的最大障碍，重要的是有精神热情的自由。

1987年，为了答谢一些经常寄书给我的美国教授，我买了十本《肇论》英译本送这些洋教授，当时并没有留意到译者就是梵澄。其中一位教授是研究西方近代哲学史的，有论述浪漫派哲学的专著多种。他读了我送他的《肇论》，兴奋得很，说仅仅英文表达就堪称精妙。这位教授很快写出一篇从希腊哲学的时间观来解读《肇论》的长文寄给我，[①]还以为我认识译者，特别要我感谢译者用典雅的英文通透传译如此精湛的思想。

笔者没有见过梵澄先生。读过《神圣人生论》后(当然没有读明白，《五十奥义书》则不敢开卷)，曾经向一位研究印度佛学的朋友打听梵澄其人。朋友兴奋地描绘说，梵澄喜欢着白色长衫，瘦骨嶙峋——或者说一身道骨仙风。我请教梵澄学述的高明，朋友就一脸茫然起来……

梵澄学术一心所系，乃晚年发表的《陆王学述》一书副题所示："一系精神哲学"。

生活困苦也许并非学术的最大障碍，重要的是有精神热情的自由。

二

依其早年的尼采翻译和后来移译的印度

① 中译刊于拙编：《东西方文化评论》第3辑，北京大学出版社，1991年。

哲学要籍，我猜梵澄学术一心所系，乃晚年发表的《陆王学述》[①]一书副题所示："一系精神哲学"。梵澄致青年友人的信可以印证我的猜测："鄙人之所以提倡陆、王者，以其与室利、阿罗频多之学多有契合处"。[②]瑜珈学说教人修炼身心、焕发精神，就学说的性质论，属于所谓"精神哲学"。提倡精神哲学者——无论陆、王还是阿罗频多，在梵澄眼里都是圣人。所谓圣人，并非宗教意义上的救世主，而是梵澄所谓哲人。梵澄对尼采的看法可以佐证："尼采正是反对若干以救世主自命的人物"（陆灏，前揭文）。

选择尼采、阿罗频多来翻译，显明了梵澄对"精神哲学"的热情。但要理解梵澄的"精神哲学"观，仅仅看他的译作恐怕不够。1979年，梵澄从印度回到故乡，得知有帛书《老子》两种，"亟求得读之，以惊以喜……遂就全部老子哲学为之解"。[③] 诠解古典思想文本，同样是一种翻译——廖平所谓"竖译"。通过这类翻译，我想可能更容易窥见梵澄的"精神哲学"面目之一斑。如果要探究梵澄学述的高明何在，或者说要搞清楚梵澄对"精神哲学"的理解，是不是得认真读读《老子臆解》？

果然，在"德经"开篇处，梵澄便说到前面提及的哲人与宗教家的差异。经上有"前识者，道之华也，而愚之首"，梵澄解释说，把"前识者"理解为"先知"，就搞错了。先知属于所谓救世主一类，是真正的宗教家，所谓"前识者"，连宗教家的传言也算不上，不过"无缘而妄意度也"（韩非子语），属于用鬼神、时日、卜巫疑众害民一类，按古"王制"，搞"前识"这号人当属格杀勿论者之列（第57页）。不过，梵澄紧接下来说，老子在这里对如此"以其流毒于生民者大"的邪门歪道"犹有宽大之意"。似乎鬼神、时日、卜巫一类虽然在哲人看来要不得，但如此封建迷信也算民众的食粮，没有必要赶尽杀绝。重要的是得辨明：哲人不搞这类邪门歪道，精神哲学不是"前识者"一类。在另一个说到鬼神的地方，梵澄还引征船山的话："盖鬼神者，君子不能谓其无，而不可

① 徐梵澄：《陆王学述》，上海远东出版社，1994年。

② 引自陆灏：《吉光片羽：回忆徐梵澄先生》，载《文汇读书周报》，2000年5月6日。

③ 《老子臆解》，中华书局，1988年，第1页（以下仅随文注页码）。

与天下明其有。有于无之中，而非无有于无之中，而又奚能指有以为有哉！"正是在这里，梵澄提到了宋明儒：

> 程子谓心静而后能照，然圣人绝不为。程子并邵子之术数亦非之。王阳明习静，亦尝得先知先见同于此所谓"前识"旋亦决然弃去，盖偶尔知觉性得其照明，以为无谓也。（第58页）

陆、王是"一系精神哲学"中人，老子堪称精神哲学这"一系"的鼻祖之一。如果要搞清楚梵澄对精神哲学的理解，看来非得从《老子臆解》人手不可。

如果要搞清楚梵澄对精神哲学的理解，看来非得从《老子臆解》入手不可。

在中国古学经典中，《老子》一书没有"经"的名位，却有"经"的实际地位——秦汉之际有"素王"一说，《老子》则堪称"素经"。《老子》的授受起源至少不比儒家经书晚，从汉代到近代，历代《老子》注释足以比美儒家经师传授经传，自清代朴学兴起以来，校注《老子》更是代不乏人，虽然对《老子》思想的诠解倒是日渐荒疏了。①

《老子臆解》由校诂文字和"臆解"义理两部分构成，以后者为主。与其说《老子臆解》是《老子》校释方面的新成就，不如说是一个值得认真阅读的哲学事件。这并非是说，梵

与其说《老子臆解》是《老子》校释方面的新成就，不如说是一个值得认真阅读的哲学事件。

① 参见张舜徽：《周秦道论发微》，中华书局，1982年，第93—94页；熊铁基、马良怀、刘韶军：《中国老学史》，福建人民出版社，1995年，第145—150页。

澄在校诂文字方面功夫不力。用古字义和古人的解释来校诂《老子》中的字义，梵澄用心其实颇深。这里仅举一例。

《道经》首名"道可道，非恒道"（通行本作"非常道"），强说者代不乏人。梵澄注意到，帛书《老子》两种皆有"也"字，"也"古为疑问词，同"邪"，亦即"耶"；据此，梵澄将这句经文句逗为自问句："道，可道也【耶】？非恒道也【耶】？名，可名也【耶】？非恒名也【耶】？"古哲文字，一字千斤，果然如此。晚出的古籍学家的帛书《老子》校释，虽然列出种种古人诠解，却未见留意这不起眼的"也"字。[①] 梵澄的校诂是否得当应由专门家另说，至少这"也"字一解为理解《道经》首句提供了另一理解的空间。梵澄自谓，"以古字义解古文义，亦时有焕然冰释，怡然理顺者"（《序》，第 2 页），然也。

帛书《老子》出后，《老子》研究天翻地覆。从篇次顺序、分章到字句的错脱衍，今本《老子》无不受到质疑。[②] 古学大师张舜徽先生早岁便潜心于历代诸家《老子》校释，花了几十年时间写成《老子约义》。帛书《老子》出后，张舜徽竟毅然推倒成稿，依帛书甲乙本重新写定文本，不分章次，注疏多依古注，成《老子疏正》两卷（参见张舜徽前揭书），由此可见帛书《老子》出土的冲击力。可没过多久，又有郭店楚简本《老子》出土，学界纷传帛书《老子》也要不得了——非忠实于原本，加油添醋、任意删改云云……[③]

《老子》真本何在？古人真的像我们今人想象的那样敢加油添醋、任意删改？从楚简本经帛书本到王弼本，会不会经历了一个复杂、艰难的整理编辑过程？[④] 倘若如此，经汉以后历代学者校刊整理的王弼

---

① 参见高明：《帛书老子校注》，中华书局，1996 年；戴维：《帛书老子校释》，岳麓书社，1998 年。

② 据说，今本《老子》十句中就有一句走样。参见尹振环：《帛书老子与老子术》，贵州人民出版社，2000 年，第 66－101 页。

③ 参见郭沂：《郭店楚简与先秦学术思想》中的楚简《老子》校释一章，上海教育出版社，2001 年，第 49－136 页。

④ 参见丁四新：《郭店楚墓竹简思想研究》中的穏当辨析，东方出版社，2001 年，第 40－72 页；亦参彭浩：《郭店一号墓的年代与简本〈老子〉的结构》，见《道家文化研究》，第十七辑，三联书店，1999 年，第 13－21 页。

本并非全无可取。再说，汉以后在历史传衍中产生思想性影响的，乃出于汉唐的今本。

如果要接上《老子》的义理解释史，看来主要还得依据出于汉唐的今本。由此可以理解，《老子臆解》为何采用属于今本之一的道藏所出题为唐傅奕校订的《老子古本》为底本（而非笼而统之的所谓河上公—王弼本），①同时参校帛书本和今杨树达《增补老子古义》。尽管如此，梵澄并没有将自己的这部书命名为《老子校诂》一类，说明他自己真正用心用力的，不在文本校诂，而在义理阐释——所谓"臆解"《老子》。

梵澄的"臆解"更多在于旁通儒家教诲，甚至旁通西洋哲学和宗教，间或参映印度佛学思想。

即便根据帛书本整理出一个"真正顺序"的《老子》文本，《道德经》并非就成了一篇有内在逻辑联贯的哲学论文。看起来它仍然像个语录辑本，重复的言论不少，章与章之间也没有一个延伸发展的论述关系。这就给从义理上诠解《老子》带来困难。梵澄没有着意要给《老子》中的思想"臆解"出一个现代西洋人才喜欢搞的那类周全的体系（诸如人性论、宇宙论、经济学说、政治学说之类），而是随文诠解。这种看似有些随意的诠解，并非没有依循一定的解释原则。梵澄给自己提出的解释原则曰："解明书中之义理，恰如其分，适可而止"（《序》）。

① 今本河上公及王弼注《老子》，亦"皆经后人窜乱，非河、王所用原本"。古学大师、蜀学的现代殿军蒙文通先生汇集唐开元前各家引文探古本《老子》，可见今本河上公及王弼注《老子》也不可靠。参见蒙文通：《道书辑校十种》，巴蜀书社，2001年。

既然如此，梵澄的这部著作应该名为《老子正解》才对，何以名为"臆解"？

与坊间各种《老子》校释本相较，梵澄并没有着意收罗历代各家注疏，然后下以己意。梵澄的"臆解"更多在于旁通儒家教诲，甚至旁通西洋哲学和宗教（凡十余见，提到柏拉图、耶稣、康德等西方圣人），间或参映印度佛学思想。这还不足以表明，《老子臆解》并非整理古学文献的注疏家之作，而是一个"精神哲学"家的解释之作？倘若如此，所谓"恰如其分，适可而止"的解释原则很可能主要不是就《老子》义理本身而言的。

梵澄一生与中西印经典打交道，对于西学，不仅涉猎西洋哲学，也用心于基督教。据说，梵澄先生晚年曾起心用文言体据希腊文和拉丁文重译《圣经》—— 伟哉兹念！虽然此功未竟，《老子臆解》中还是留下了用文言体译福音书中基督之言的痕迹（第 101 页）。不过，虽然旁通西洋哲学、基督教和印度佛学思想，《老子臆解》却更多旁通儒家诸经和《论语》、《孟子》，不废《庄子》和墨家，不仅不理会所谓黄老学与庄学的区分，也不理会"六家要旨"的区分。梵澄相信，"其时诸子百家之分割未严，而古之道术原有同者"（第 86 页）。所谓"恰如其分"，也许首先指"恰如其分"地把握先秦时期六家同有的"古之道术"的要核。

二

将陆王心学与老子思想系在一起，或者老学与孔学合说，总得说出点名堂才行。梵澄归宗儒家，而归宗儒家者采老氏学，并非现在才有——汉代就已经有了："《老子》之言道、德，吾有取焉；及搥提仁、义，绝灭礼、学，吾无取耳"（扬雄：《法言·问道》）。《陆王学述》表明，梵澄深喜宋儒有年，英译《周子通书》必先吃透原文，想必梵澄对周子学浸淫颇深。然而，朱子尝言，《通书》是解说《太极图说》的，而《太极图》据说创自河上公，周子为"《太极图说》，穷其本而返于老、庄，可谓拾瓦砾而得精蕴"（《宋元学案·朱陆太极图说辨》）。看起来，《老子臆解》的思想立场也不过如此，但梵澄标举"古之道术"为其所谓"一系精神哲

学”的源头，至少意图与宋儒就不雷同。与晚出的《陆王学述》相关，《老子臆解》是否意在揭示中国传统“一系精神哲学”的要核？倘若如此，《老子臆解》的意义就难以估量了。

“古之道术”不是现代意义上的“学术”，而是救济天下的政教之术：“先秦诸子，无不欲以其道济天下”。在梵澄看来，即便倡言逍遥物外的庄子也不例外（第 43 页）。河上公注“常道”为“经术政教之道也，非自然长生之道也”（参见高明前揭书，第 222 页），可证古人知道《道德经》讲的是政教之术（张舜徽前揭书所谓“南面术”）。梵澄标举的不是“精神哲学”吗？未必“精神哲学”就是“以其道济天下”的“道术”——政教之术？如果真是这样的话，“精神哲学”岂不成了所谓“政治哲学”？难道梵澄移译尼采、阿罗频多和述陆王学无异于在暗中搞政治哲学？再说，又该如何从政教术来理解《老子》中玄乎其玄的“道”、“无”、“象”一类语词？

“古之道术”不是现代意义上的“学术”，而是救济天下的政教之术。

《老子》通常被看成中国哲学原典第一模板，也就是说，是第一个以一个人的名字命名的著作（前面据说还有《管子》，但古籍家勘定《管子》杂出众手）。尽管《老子》实际上仍然很有可能是多人（至少所谓“两个老子”）写成，“老子”毕竟已经成为两千多年不易的个体形象。对于今天的汉语思想来说，这个体形象就是“哲人”。一位颇有古学功夫的学者前不久还如此解释老子的思想：春秋乱世，人们开始怀疑“过去对鬼神、政治、社会、伦理的

成规信念”，甚至怀疑人的有限度的智能和智识，“向往于——超越有限人世的‘道’（真理），但又怀疑这超越的‘道’，不是由人的智识和作为所能‘为’的。这是《老子》定本的主要思想”。[①] 初看起来，梵澄对《老子》的理解与这类哲学式理解相差不多：“老子盖由洞明历史而成其超上哲学者。旷观乎百世之变，而自立于九霄之上，下视人伦物理，如当世之哓哓者，若屑屑不介意，独申其还淳返朴之道”（第 26 页）。既然如此，《老子》义理又如何一个政教之术法呢？

哲学不是宗教。据说中国宗教不发达，恰恰因为早在晚周时期，中国的哲人就开始克制宗教。梵澄已经明确说了，老子不是宗教家（不是救世主），因此，所谓“还淳返朴之道”不能理解为宗教的“道”。但“还淳返朴之道”就是政教之“道术”？后世追随老子想要还淳返朴的人，难道都心怀经营政教之术的鬼胎？道教士肯定不会同意。任法融道长就说，《老子》所谓“道”，“实为阴阳未判之前的混元无极”。[②] 无论如何，梵澄看来是站在哲人一边的。

称老子为“哲人”是什么意思？未必救济天下的政教之术就是今天所谓中国的哲学？

“哲学”的称法中国古代书中没有，这个词据说是近代日人为翻译西洋的 Philosophia 一词挖空心思想出来的。[③] 如果把老子称为“哲人”，是否意味着他就是柏拉图、亚理士多德一类形而上学家？

在“臆解”不可言说的“道”时，梵澄觉得，老子与柏拉图在推理方面确有相似之处（第 36 页）。而且，《老子》五千言好像确有不少地方说到形而上的东西。真正堪称精通西文的梵澄说，汉语与西语各有千秋，汉语胜于西语的地方不少，但就形而上学语言而论，不一定如此。经上有“自今及古，其名不去，以顺众父。吾何以知众父之然也？”梵澄解释说，这里所谓“众父”，用今天的语言来说就是“万有”或“万事万

---

① 陈启云：《先秦诸子的思想与门派：历史研究与经典诠释》，载《中国大学学术讲演录》，广西师范大学出版社，2001 年，第 200 页。

② 任法融：《道德经释义》，三秦书社，1988 年，第 11 页。

③ 参见陈启伟：《“哲学”译名考》，载《哲学译丛》，2001 年第 3 期，第 66－67 页。

物”；至于“众父”之后的“然”，用今天已经西化的汉语不讲，则当为“是”或者“此存在之为此存在”（听说眼下学界正在论争“是”抑或“存在”的译法），因此就不如西文“Being 或 L'etre 或 das Sein”来得便当（第 30—31 页）。当代泰西大哲海德格尔曾经指望通过 Sein 打通与中国古老思想接榫的关节，而且事关救济天下的政教大事——海德格尔认真研读过的，恰恰是《老子》五千言（可能还有《庄子》）。这样看来，说老子是柏拉图、海德格尔一类西方形而上学家，似乎错不到哪里去。

梵澄“适可而止”。

他并未断言《老子》五千言是西方意义上的形而上学书。相反，梵澄在多个地方指出，对老子思想最大的误解，莫过于把“无”当成了一个形而上学概念。经上有很像形而上学的“有生于无”句，某论者以为，这是“中国哲学史的第一座里程碑”，因为“无”这个词在老子那里具有“总括万有的特点”。[①] 梵澄却以为，“无”说的不是“宇宙之如何形成”，而是说万有生于时空之“虚”地。老子并没有追究物质“何至而起”一类的形而上学或“宇宙创化论”问题（第 62 页），也不像西方宗教家那样，要给世界的创造者一个名称。这种命名本身就是在探究宇宙的起始，而老子似乎懂得，要究明宇宙何由、何故开始，不是“人类思智”所

对老子思想最大的误解，莫过于把“无”当成了一个形而上学概念。

梵澄拒绝按“宇宙论”式的形而上学诠解《老子》，并非比照犹太经学，而是依据某种中国“哲学”。

① 参见任继愈：《中国哲学史的里程碑：老子的“无”》，载《道家文化研究》，第 14 辑，三联书店，1998 年，第 118 页。

能及的(第75页)。

梵澄的诠解很清楚,对于宇宙的本源,老子的意思不是不能说、不可道,因而得神秘兮兮地说——或者说得恍惚兮兮,而是根本无从晓得,因此不需要问。又谓老子不像西方宗教家那样,要给世界的创造者一个名称,梵澄显然指《旧约·创世记》章中的"上帝"。按照一种别有见地的解释,《旧约·创世记》中的叙述本意并非在讲上帝创世,相反,倒是意在打消人们询问宇宙起源的好奇;《创世记》第一章看起来讲的是所谓创世的"宇宙论",其实,旧约先知根本不关心希腊哲人喜欢讲的什么"宇宙论";借"上帝说"的叙述方式谈论"创世",不过要把人们的注意力从天上引到地上,让人关注地上——也就是人类生息的惟一场所——的事情、尤其是恶的事情。[①] 身份神秘莫测的老子是不是有点像《创世记》中的叙述者,同样要人们关注地上的事情——尤其恶的事情、而非"宇宙"的起源?

今本《德经》中有"以道莅天下"句,帛书乙本写为"以道立天下"。在这里,梵澄对文义的解释依从了帛书本,理由是义理性的,而非因为帛书本更古:"以道立天下"表明道在天下之内,而"以道莅天下"似乎道在天下以外(第88页)。不过,梵澄并没有说,老子之言像希伯来先知的话,而是说像西洋某些哲人:经上的"知止所以不殆"句恰恰表明了"一至高远之理想","欧西圣哲类似之说多有"(第47页)。换句话说,老子不谈"宇宙论",恰恰与西方哲学的大师们若合符节。如果非得要对"道"或"一"作直接陈述,老子当然只能说"微、希、夷",有如康德的"Ding－an－sich,终不可得",或者如柏拉图所谓洞穴人在幽暗中借洞穴外的微光看到壁上的影像(第19页)。

梵澄拒绝按"宇宙论"式的形而上学诠解《老子》,并非比照犹太经学,而是依据某种中国"哲学":"就哲学言,绝对之无盖不可有"(第15页)。将老子玄学化的王弼被当今的哲学史定性为形而上学大家,[②]梵

---

① 参见施特劳斯:《〈创世记〉释义》,林国荣译,载《基督教文化评论》,香港,第15辑,第78—80页。

② 参见任继愈主编:《中国哲学发展史》,秦汉卷,人民出版社,1998年,第650页。

澄则以为，王弼虽然大谈"有本于无"，实际上要说的恰是"绝对之无盖不可有"。似乎基于这样的中国哲学，梵澄才进一步参证西洋哲学。梵澄区分了西方两类哲人——古典类的（柏拉图、康德）和现代类的（思辨哲学），并且断言老氏近西方的"历史哲学"类，"非如近世之纯思辨哲学，未为经验论所范围"（第101页）。既然梵澄没有说老氏学是形而上学——像通常人们说柏拉图或康德哲学那样，而是说"精神哲学"，我们至少有理由期待他对柏拉图或康德哲学何以是一种"精神哲学"有个说法。然而，梵澄"适可而止"，没有讲下去。

用西洋哲学观来诠解中国古典思想文本——所谓经典，几乎是现代中国思想的世纪性特征。

用西洋哲学观来诠解中国古典思想文本——所谓经典，几乎是现代中国思想的世纪性特征。正如不难看到的那样，如此对中国经典的西化诠解——无论新实在主义、康德主义、黑格尔主义、新老马克思主义、弗洛依德主义抑或海德格尔主义的诠解，不少时候让人觉得实在有点过分。陈寅恪先生曾经说："吾中国文化之定义，具于白虎通三纲六纪之说，其意义为抽象理想最高之境，犹希腊柏拉图所谓Idea"。这话几乎已经成了金科玉律，经常被当作学术权威来引用，很少有人想一想大师会不会也把柏拉图搞错了。

儒学不是"理念"哲学（形而上学）——也不是宗教（神学），而是礼法学，正如犹太经学既非哲学、也非信仰式神学，而是律法学。

直到前不久，才听见有人出来说：

希腊词Idea的日常含义是"外观、外貌"，与动词idein是同一词根，都有"看"的意思。柏拉图就提到，悲剧诗人阿迦通"看起来

非常俊"(ten d' oun idean panu kalos,《普罗塔戈拉斯篇》,315e)。I-dea 的较为抽象的用法是"种类"、"形式",苏格拉底在同友人讨论各种政体时问:"你还能提出任何其他形式的政体吗?"(e tina allen ekheis idean politeias?《理想国》,544c)最带有今人所谓 Idea 意味的,是苏格拉底说:"善的 Idea 是最大的知识问题"(He tou agathou idea megiston mathema《理想国》,505a);"Idea 是思想、而非看见的对象"(tas d' … ideas noeisthai men horasthai d'ou《理想国》,507b)。无论哪种含义,都与"三纲六纪"八竿子打不着边。"三纲六纪"可能更接近希腊的所谓 nomos,这个词的意思是成文法、习惯法、习俗、苏格拉底所谓:"每一种统治都制定对自己有利的法律(tithetai … tous nomous hekaste he arkhe pro to hautei sumpheron),平民政府制定民主法律,独裁政府制定独裁法律,依此类推"(《理想国》,338e)。司马迁说,"有国者"、"为人臣者"、"为人君父"者、"为人臣子"者,都得通《春秋》之义。为什么呢?"《春秋》者,礼义之大宗也。夫礼禁未然之前,法施已然之后;法之所为用者易见,而礼之所为禁者难知"(《史记·太史公自序》)。①

儒学不是"理念"哲学(形而上学)——也不是宗教(神学),而是礼法学,正如犹太经学既非哲学、也非信仰式神学,而是律法学。国学家讲国学不懂分寸已久。梵澄不属于这类现代化的中国哲人,参证西洋哲学诠解中国古学时,他懂得守分寸,"适可而止"。

三

为什么对于梵澄来说,"古之道术"就是今天所谓精神哲学?

《老子》五千言虽然显得芜杂甚至不成条贯,毕竟有一个基本题旨或者说写作(编辑)意图。如果《老子》五千言主要讲的不是"宇宙论"的形而上学,讲的是什么?

---

① 肖殷:《"老任务"的新世纪?》,见《书屋》,2001 年第 2 期,第 37 页。

梵澄多次提到，《老子》一书为“侯王”而作，“侯王”就是“圣人”(第23、24、50、59、101页)。“道经”章首句中的“道”，在梵澄看来，就是现世王者“化天下”之“道”(第3页)。按梵澄的诠解也许可以断言，《老子》五千言的基本题旨或者说写作意图当是救济天下的政教之术。可是，这样一来又如何与所谓老子的“哲人”身份相一致？在梵澄眼里，究竟何谓“哲人”？

要搞清《老子》五千言的写作(编辑)意图，不仅得弄明白谁在说、说的是什么，还得搞清楚它预设的言说对象是谁。也许可以说，搞清写作意图与搞清楚预设的言说对象同样重要，甚至是同一个问题。这些问题对辨明老子的“哲人”身份非常重要，也对我们弄清楚梵澄所谓老氏“精神哲学”的含义非常紧要。

要搞清《老子》五千言的写作(编辑)意图，不仅得弄明白谁在说、说的是什么，还得搞清楚它预设的言说对象是谁。

据统计，《老子》中“圣人”一词凡二十五见，还有“我”、“吾”一类主词(凡二十四见)——“只有圣人、圣君方敢当其称”(尹振环前揭书，第114页注释)，加起来共四十九见。是不是可以由此断定，《老子》作者意识到自己是圣人，而预设的听者对象则为同“道”——也是圣人？倘若如此，《老子》就是讲圣人的书，或者说，是圣人写给圣人的书。梵澄多次用“哲人”称老氏，又一再说《老子》是为“侯王”而作，如果《老子》中的“圣人”就是“侯王”，或者反过来说，为“侯王”者首先应当是“圣人”，是否可以说，《老子》五千言讲的

“古之道术”之所以堪称“精神哲学”，意味着统治者或治人者自己首先得有成圣的功夫。

是如何当侯王，是侯王写给潜在的侯王的书。

这样说来，“一系精神哲学”其实是当“侯王”的哲学。在说“朱、陆并尊”时，梵澄说“朱子之可尊”，不仅因为他是伟大的教育家，也因为他是“很能干的政治家”，“朱子平生的心力，是至少一半耗费在政治上了”（《陆王学述》，第23—23页）。说梵澄的“精神哲学”就是古之政术，似乎错不到哪里去。但梵澄连一次也没有说过，老子学是政治哲学，倒是起码两次说是“历史哲学”。“历史哲学”怎么也是“古之道术”了呢？“历史哲学”同样是个现代的词儿，倘若“精神哲学”与“历史哲学”都是“古之道术”，何以要多此一举标举两种“哲学”之名？

这问题一时想不通就暂且搁下，没有必要争于断言梵澄老先生恐怕搞错了。我们还是先来搞清梵澄称老氏为“哲人”是什么意思。

中国古学中没有“哲学”之称，也没有“哲人”的说法。梵澄说《老子》中的“圣人”（“侯王”）就是“哲人”，是否意味着西洋所谓“哲人”就是中国古代所谓的“侯王”？并非笔者也想在这里来参证一番西洋，而是梵澄自己在参证。幸运的是，这一次梵澄有明确说法：老子理想中的治国之人就是“圣人”，“与古希腊哲学言圣王”相同（第33页）。

古希腊哲人中谁在讲“圣王”？业内人士都晓得，是柏拉图在大谈所谓Philosopher－king。柏拉图在说到“善的Idea是最大的知识问题”和“Idea是思想、而非看见的对象”一类话题时，谈话的主题正是：哲人是否应该“当城邦的领袖”（《理想国》，468b）。柏拉图笔下的苏格拉底对这问题的回答起初很犹豫，因为他觉得，“大多数哲学家变坏是不可避免的”（《理想国》，489v）。尽管如此，苏格拉底还是认为，如果“极少数未腐败”的哲人治理城邦的话，“无论城市、国家还是个人才能达到完善”（《理想国》，499c－d）。说到底，在《理想国》中的苏格拉底看来，“极少数未腐败”的哲人治理城邦毕竟是理想而已。通西学的梵澄对此显然知道得很清楚：“倘使贤者在位，能者在职，岂不可期郅治？然此理想而已，自古未尝见于实事，东西方皆然”（第5页）。“古之道术”之所以堪称“精神哲学”，意味着统治者或治人者自己首先得有成圣的功夫。称老氏为“哲人”，意思恐怕是说，虽然《老子》书讲的是“南

面术"，但"南面"者首先得是"圣人"。

如果梵澄先生还在世，我想他一定不会对我在此提出一点儿异议不高兴。贤者在位"自古未尝见于实事"，恐怕不符合先生崇尚的儒家教诲。按笔者道听途说的儒家教诲的一点皮毛，儒家向来称颂三代为圣王之治。这样看来，贤者在位就并非"自古未尝见于实事"——无论考古家如何考证，贤者曾经在位至少是儒家相信的历史事实。

倘若如此，中国古代的"哲人"(圣人)可能就并非所谓柏拉图的"哲人－王"。因为，"哲人"在中国古代政体中一开始就在"王位"，而非柏拉图的"哲人"还在那里费脑筋想是否应得王位。按西方的"今文家"对 Philosopher－king 的理解，将哲人与王连接起来的那个连字符，其实隐含着分离的含义：哲人与城邦各自有其所能达到的最高境界，两者之间的差异不可能弥合或消除。① 如此说来，哲人当王根本就是要不得的事情——遑论理想。

"侯王"先需要"得一"，然后才能治天下。圣王的统治要借助礼法，那么，礼法是否就是圣王之"道"？

周公无疑是儒家的圣王，不仅是理想中的，也是历史事实上的。当年周公见到举国上下耽于宴饮，忧心如焚，发了篇禁酒通谕(《尚书·酒诰》)。其中说："在昔殷先哲王迪畏天显小民，经德秉哲，自成汤咸至于帝乙，成王畏相，惟御事，厥棐有恭，不敢自暇自逸，矧曰其敢崇饮？"在这里，周公开出了历史上

① 参见伯纳德特：《施特劳斯的〈城邦与人〉》，见刘小枫编：《施特劳斯与古典政治哲学》，上海三联书店，2002年。

值得称颂的圣王清单，尊为"先哲王"（注意："今文不以帝乙为纣父"）。[①] 所谓"哲王"，就是"畏天明命，下及小民，惟行其德，执其敬"者。[②] "哲"的原初含义就是畏天明命、惟行其德，这不就是梵澄先生所指的"精神"？

梵澄作《老子臆解》时已经年过七旬，年纪大了下笔走神也不是没有可能。实际上，梵澄当然知道"一系精神哲学"源于先王："精神哲学溯源当在孔子以前，易经时代或当殷之末世"（《陆王学述》，第 22 页）。"睿哲"本来就是用来描述圣王舜的（《尚书·舜典》：帝舜"睿哲文明，温恭允塞"），中国的"哲人"原祖不是像巴门尼德那样写教诲诗、或像苏格拉底那样耍嘴皮子、或像柏拉图那样写戏剧的人，而是像周公发诰示那样制礼作乐当王的人——文王演八卦，"王者之迹熄而《诗》亡"（《孟子·离娄下》）。春秋之际，"哲人"与王位分离，才有了"哲人"要当王的问题出来（孟子所谓"诗亡然后《春秋》作"，公羊子所谓孔子"以春秋当新王"），那是后话。如果史迁说孔子向老子请教"礼"是真的，再看《老子》中的言论是圣人（侯王）写给圣人（侯王）的，起码在老子的时候，圣人（"哲人"）与侯王的身份还没有彻底德位分离。

"德经"上有关键性一句："昔之得一者：天得一以清，地得一以宁，神得一以灵，谷得一以盈，侯王得一以为天下正"。最末一句清楚表明，"侯王"先需要"得一"，然后才能治天下。圣王的统治要借助礼法，那么，礼法是否就是圣王之"道"？

儒家的圣王之"道"可以说是礼法，因此"祖述尧、舜，宪章文、武"；但梵澄说，这未必是老子的意思，因为这无异于"执古之道以御今之有"（第 20 页）。这样看来，河上公注"常道"为"经术政教之道也"，恐怕也是在用儒家注《老子》。老子的意思是，"倘使典章制度，粲然修明，上下各尽其法守"，反而会让国家生乱（第 24 页）。但梵澄断定，老子非仁义是"灭裂仁义之虚名，非灭裂仁义之实事"，也就是"不泥古以取法于先王"（第 49 页）。梵澄注意到，老子大"王"，称为与"道"、

① 皮锡瑞：《今文尚书考证》，中华书局，1989 年，第 324—325 页。
② 孙星衍：《尚书今古文注疏》，中华书局，1986 年，第 378 页。

"天"、"地"齐的"国中四大"(第 36 页);可见老子重的是"侯王"而非"礼"。但这并非意味着礼法对于老子来说就不重要,毋宁说,由于圣人与侯王还是一体——德位没有分离,也就不存在要"复礼"或"隆礼"的问题——圣人失王位后,才有必要竭力主张礼法的首要性——就像柏拉图笔下放弃当王念头的哲人会主张礼法的首要性。圣人在王位,圣人就是礼法的制作者——所谓"王法",用今天的话说,圣人乃统治的正当性法源。"封建之制,一人为君主而万事取决焉";对于梵澄来说,人世间有"王"天经地义,这个人之主应该在"德量、识度、才智、学术"等方面都超过"众人";即便在今天,"事大人多,必有一人为之主",只不过这人之主"必由大众成之"(第49—50页)。现代民主政体与古代"侯王"政体的差别,仅仅在于"侯王""必由大众成之",并没有改变"必有一人为之主"的统治事实和治人者必须有"德"的前提。

现代民主政体与古代"侯王"政体的差别,仅仅在于"侯王""必由大众成之",并没有改变"必有一人为之主"的统治事实和治人者必须有"德"的前提。

当然,尽管侯王为睿智(等于"畏天明命")之人(圣人),总得依靠百官来治民,因而所谓"人道"并非如今人想象的"人权"、"民本"之类,而是指群臣,"无为而尊者,天道也;有为而累者,人道也。主者,天道也;臣者,人道也"(《庄子·在宥》)。但强调这一面(比如韩非子),并不等于就不讲"得一"了(《韩非子》中有"喻老"篇绝非偶然)。圣人连接天道与人道,也就是所谓"畏天明命,下及小民,惟行其德,执其敬"。"畏天明命"中的"天"和

“命”正好可以用来解“侯王得一”的“一”。梵澄说得很清楚，“侯王”首先是“体道者”(第101页)，这就是老氏“倡圣人之治”的意思(第108页)。“得一”才能行“人道”，因而，所谓“南面术”当然就首先得从“精神哲学”的含义来理解——这个名称只是在今天的知识分子耳朵里听起来才不舒服，其实，它的含义可以说就是“精神哲学”。

梵澄表面上讲“精神哲学”，实际上讲为人之主的事情，是为了让今天的知识分子听起来舒服？

未必如此。侯王必是圣人，为人主者必法天(畏天明命)而行(惟行其德，执其敬)；为王者得有很高修养，“得一”就是“体此一”(第59页)。所谓体“一”，用今天的话说，当然是所谓“精神哲学”的功夫。

“一”就是“道”，梵澄说，当圣王就是孔子所谓“吾道一以贯之”。要贯“道”需先“体”道(不晓得“一贯道”是否取名于此)，因而当圣王的功夫在“养气”——通过调制呼吸修炼心思和意志。梵澄引证孟子，似乎孟子的“浩然之气”说其实也应该理解为圣王的自我修炼功夫(第13－14页)。今儒追随宋儒发皇气论，把“养气”变成了知识分子的修炼功夫，当王的问题似乎不见了。梵澄显得要恢复养气说的原初“精神”含义——先儒讲养气、修身，都是为了当王(“治国平天下”)；儒家讲的修身就是老子讲的建德而抱道，《大学》中讲“静而后能安”，就是老子所谓致虚静的圣人修炼(用梵澄的话说，“虚其心，静其意，然后能观。事萦于怀则不虚，方寸间营营扰扰，则亦不能静”)，目的都是为了治国而非成仙(第23、78页)。梵澄在当王功夫的关节上打通老学与孔学，“古之道术”为“精神哲学”之意至此明矣。

四

侯王是治者，民是被治者。侯王即圣人，圣人即“治国之侯王而明圣者”(第88页)。既然《老子》是侯王写给侯王的话，就不会不明讲治民的事情。果然，《老子》中涉及圣人的语词凡四十九见，“民”及其相关语词为数也不少(“民”三十四见、“百姓”五见、“众人”四见，凡四十

三见)。对圣人(侯王)来说,"可欲"的自然是"化天下"。这里没有什么现代自由民主论的所谓"中国资源",而是明明白白的人主论。梵澄为"邦利器不可以示人"辩解,说这并非要"教人用此机以陷人"、"医言堇可以杀人,非教人以饮堇也,教人免于其祸也"(第51—52页)。梵澄在这里将"邦利器"比做医生的话,是否有特别用意——"国家医生"(柏拉图笔下的苏格拉底语),就不便猜测了。对梵澄《老子臆解》的诠解,也得遵循其自身的解释原则——"适可而止"。

对圣人(侯王)来说,"可欲"的自然是"化天下"。这里没有什么现代自由民主论的所谓"中国资源",而是明明白白的人主论。

对梵澄《老子臆解》的诠解,也得遵循其自身的解释原则——"适可而止"。

老子不是主张让百姓自治吗?

一心系于"精神哲学"的梵澄晓得,"化天下"说起来容易,做起来难。因为,"平民,上品君子少。其下品极恶者,亦少。为不善,为不信矣"——柏拉图通过苏格拉底之口说过大致差不多的话(参见《高尔吉亚篇》)。梵澄接下来说,"将与之争变诈之智,凶暴之为,以惩其不善不信,如今日之欧、美乎?"看来,梵澄不那么欣赏如今欧美的自由民主制,那不是"化天下"的政体。现代的自由民主政体让人"闲放安佚",梵澄用老子的目光看到,"闲放安佚之辈多,奢靡淫逸之风盛,变诈巧怪之智起,盗贼劫杀之事滋"(第86页,参见第71、82页)。"化天下"当然是要治民,因此首先得有能"化天下"之人(侯王),这就是为什么"精神哲学"是首要性的。所谓老子教诲的侯王无为,不是不施治,而是让民被治时感觉不到自己在被治:潜移默化平民于不知不觉之

纵情声色是现代病,梵澄说,老子的圣人——侯王之治就是要"去其浮华而尚实际"。

中，让"下品极恶凶顽刁诈猾贼之风"自然而息（第 71 页）——这才是极高明而道中庸的治（"化天下"）。如此看来，侯王老子的无为之治无异于模仿先哲王所谓的"玄德"（《尚书·舜典》："玄德升闻，乃命以位"）。

经上有"是以圣人之治也，虚其心，实其腹，弱其志，强其骨。恒使民无知无欲也。使夫知不敢弗为而已。则无不治也"。梵澄诠解说，这意思是：不要让人民知道他们不该知道的，不要让人民欲求不该欲求的（参见第 6 页）。《老子臆解》一再提到"近代西洋文明之病"（第 16、71、82 页），指的就是近代西洋民主政治让人民知道了不该知道的，进而使得人民欲求不该欲求的。纵情声色是现代病，梵澄说，老子的圣人——侯王之治就是要"去其浮华而崇实际"（第 16 页）。

这不等于违背人民的某些自然欲望？的确如此。

梵澄的意思一点不含糊："老氏之教，尚清虚寡欲。学人之所不学，以反众人之所为"（第 95 页）。可是，不顺从人民的某些自然欲望，绝非等于圣人——侯王不爱民。梵澄看得很清楚：圣人——侯王的潜行不宣（"玄德"）之治说到底是养民——老子所谓"爱民活国"（第 14 页）。关键在于，"爱民活国"得有"术"——隐恶扬善之术："古今中外，恶终不能胜善。然则化之必以善物。究其极，且将如舜之隐恶而扬善"（第 71 页）。要隐恶扬善，首先得区分善恶。谁能区分？"百姓诚不能皆信皆善，生有不齐，品质殊异，才器各别，均之皆中等，视为上者之倡导而转移"（第 71 页）。没有尧、舜、周公一类圣人——侯王，隐恶而扬善的"化天下"何以可能？

由此可见，圣人——侯王在得位之前的修养功夫何其重要。"立德行道，必先修于其身，先体验之以明其真伪也"（第 78 页）。既然如此，虽然中国古代的"哲人"从历史上说一开始就在王位，从义理上说，柏拉图的"哲人"何以应该为王的问题依然在先——礼法学还得为"精神哲学"先留地盘。

梵澄不欣赏欧美的自由民主制，不等于反对或不赞同自由民主制本身。

经上有“古之为道者，非以明民也，将以愚之。民之难治也，以其知也”。通常这被看作老子倡“愚民政策”的铁证，而“愚民政策”在今天等于骂人话，梵澄却似乎努力要理解侯王老子的用心：“不以智为国，而天下庶可休息于小康”（第96—97页）。梵澄并非不识人间烟火，晓得现代之后“民智已启”。所以他说：既然民智已启，索性开民智到底，让民达到“大智”，这样就可以“使其自治”（第96—97页）。让民达到“大智”，按“精神哲学”的理解，是不是要让民都成为圣人？的确如此。人人可以成圣人，正是宋儒的主张。正因为如今已是现代民主时代，梵澄才觉得“有重温此宋明精神哲学之必要”（《陆王学述》，第16—18页）。说到底，梵澄还是恪守了现代的“政治正确”——赞成自由民主制。

正因为如今已是现代民主时代，梵澄才觉得“有重温此宋明精神哲学之必要”。说到底，梵澄还是恪守了现代的“政治正确”——赞成自由民主制。

五

梵澄没有说老氏学是“政治哲学”而说是“历史哲学”，看来有他的道理。与梵澄萦萦于怀的“精神哲学”有关系的并非“政治哲学”，而是“历史哲学”。

何谓老子的“历史哲学”？在海德堡大学念过哲学的梵澄，肯定不会不晓得，这个术语是德国近代哲学的发明。既然说的是老子，梵澄所谓“历史”肯定指的既非西洋历史，也非黑格尔所谓“普遍历史”，而是中国的“历

史”。

然而，什么意义上的“历史”——而且还“哲学”？“老子盖由洞明历史而成其超上哲学者”，究竟是什么意思？

史书上传说老氏学“自黄帝始”，梵澄讲老子深谙《易》理（第32页），有论者考证，《老子》是《尚书》的延续（尹振环前揭书，第247—260页）。《易》和《尚书》为先哲王所作，老氏书是侯王写给侯王的，与儒家经书一样，原本是圣王术的门道。梵澄说老氏学是“历史哲学”，指的是《老子》书有圣王血统（“历史”）？

又或，在如今的哲学史书上，老子多被说成与儒术对立的黄老之术，但在梵澄看来，其实这两种术在本义上相同，都讲究“以百姓之心为心”：儒家的乐民之乐、忧民之忧，就是老子的“百姓治百姓”（第70页）——其实都源于先哲王的“玄德”。老子的“道”是圣人之“道”，虽然无以名之，其实不外“远以治国，近以修身。治国，以谓任其道则万物宾服，人民不待法令而自然治平也”（第46页）。老子是孔子的老师，这件事情据说已经坐实。孔子编辑六经无异于整理侯王书，孔子向老子请教礼，说明老子与孔子有授受圣王学的关系。梵澄说老氏学是“历史哲学”，指的是老氏学与孔学的如此“历史”关联？

既然孔子编辑而非作六经，孔子的身份已经与老子作《德道经》五千言的身份不同了。老子还有王位，孔子已经没有王位，这是否就是老子与孔子的根本差别——甚至经学与子学的决定性差别？如果的确如此的话，这是否可以看作圣人失去王位或者说圣人的生存位置发生转变这一历史事件的后果？

今文家坚持说孔子“作”六经，意在把孔子重新推上王位；即便如此，今文家说孔子为王指的是有德无位的“素王”——由此可证圣人－侯王的德位分离乃周秦之际的重大历史事件。梵澄似乎以为，老子很清楚这段历史的实际含义：“春秋之世，弑君三十六，亡国五十二，此必有老氏所见、所闻，或闻于传闻者也。以哲人而处此，必思所以息纷争，止战祸，而安中国”（第89页，参见第111页）。如果圣人在王位或者在先哲王的时代，想必不会有这样的春秋之世。所谓“历史哲学”，

因此很可能指圣人的虚静之学——“精神哲学”在德位分离的历史事件中发生的重大转变。倘若如此，便需要进一步深究：“精神哲学”经历了什么样的转变？

《庄子·天道》篇起首讲到虚静为“帝王之德”，与《老子》书中的说法完全一致，而且明确说到，这就是先哲王的“德”（“明此以南乡，尧之为君也；明此以北面，舜之为臣也”）。可是，《天道》篇接下来说，虚静这一原本仅仅是处于在上之位的“帝王之德”，现在也可以是处于下位的人“之德”，甚至可以是“退居而闲游”者或“进为而抚世”者“之德”。差别在于，圣人处于上位时，虚静便是“帝王之德”；如今，圣人处于下位，虚静便成了“玄圣素王”之德。德位分离以后，虚静之德没有随王而去，而是由圣人葆守之。

到了近代，如果不是所有、至少也是大多数文史家想的问题不外乎辨作品真伪，而不是想，某篇说的是什么，为什么要这么说。

谁都清楚，“玄圣素王”分别指老子和孔子。两子在这里并称，显得不那么恰当。老子仍然在上位，可以说是承先哲王的后哲王，因而是“玄圣”；孔子已经处于下位，不再是哲王，顶多是潜在的哲王（素王）。但是，“玄圣素王”的说法，不正表明了圣人－侯王的德位分离？古人不大可能随便把老子和孔子摆在一起，今天的我们看“玄王素王”的并称不太恰当，对于《天道》篇的作者来说，却可能有深意——“历史哲学”的含义。

如今时代久远，圣人与王的原初关系及其转变已经不易为今人所理解了。

大哲船山断言，《天道》篇依据的是老子守静之言，“与庄子之旨不相侔”，而且文理“自相剌谬”（《庄子解·天道》）。自宋以来，

学人对先前的作品就喜欢辨析真假，这与汉代学风大异。到了近代，如果不是所有、至少也是大多数文史家想的问题不外乎辨作品真伪，而不是想，某篇说的是什么，为什么要这么说。为了解释文本中的“自相刺谬”，论者甚至可以发明种种新鲜说法，比如据说《天道》篇作者属于所谓“右派道家”；道家“右派”“不惟不反对儒家，且与儒家有相当的妥协”。[①] 即便真有所谓“右派道家”，论者也没有要去想一下：为什么要“妥协”？究竟什么叫“儒家”？老子讲侯王，儒家讲“素王”，无论道家还是儒家，原本都是“应帝王”之学，如何可能有“妥协”的问题出来？

《天道》篇属外篇，要怀疑起来很容易（却没有想一想，外篇也许可能是对内篇的疏解）。但内篇中就没有“自相刺谬”的？《应帝王》篇通讲的是隐逸散人的生活方式，却冠以“应帝王”的篇名，明眼的文史家一看就觉得文不对题：隐逸散人如何应该去当帝王？内篇中，老子出场不多，远不如孔子。在《应帝王》篇中，有一段阳子居问老子的对话，问善于应事、处事果断、通达世势、勤于闻道的人是否可比“明王”，老子问答：这样的人怎么可以当“圣人”（“于是圣人也”）。阳子居问的明明是何为“明王”，老子答的是何为“圣人”。今天即便有非常眼力的文史家也认为，如此牛头不对马嘴，一定是后人串乱了文字：阳子居问的应该是“可比圣人乎”。[②] 用今天的思想水平来臆断古典文本中的是非，已经成了习惯。面对古典文本，难道我们不可以先不急于说“串乱文字”一类的话，而是想想比如说这段看似答非所问的对白兴许恰恰显明了晚周时期重大的政治事变：侯王与圣人分离后，圣人的生存位置发生了根本变化。至少也可以这样设想：如今时代久远，圣人与王的原初关系及其转变已经不易为今人所理解了。

无论圣人在历史中的生存位置会发生什么样的变化，圣人必须葆有“致虚静”的“德”，否则，圣人不复为圣人。然而，晚周“历史”之后，圣人是否有王位，已经成了历史的机缘，“精神哲学”因此必须成为“历史哲学”——如此“历史哲学”可以说与在近代欧洲出现的“历史哲学”

---

① 罗根泽：《说诸子》，上海古籍出版社，2001 年，第 236 页。

② 张恒寿：《庄子新探》，湖北人民出版社，1983 年，第 29、34—35 页。

(从维科、赫尔德到黑格尔、马克思)风马牛不相及。

六

在论"为何与如何""重温宋明精神哲学"时,梵澄讲到现代儒生(马一浮、熊十力)甚至皈依佛门的欧阳竟无致力复兴宋明学的事情,说他们都"感觉到了民族的生死关头,还是孔、孟之学有益"(《陆王学述》,第 19 页)。这是否意味着,宋明学其实也应该称为"历史哲学"?无论答案如何,"历史哲学"本质上仍然是"精神哲学"。因为,梵澄接下来说,毛泽东在现代之际还主张世界的王霸之辨("广积粮、不称霸"),与孟子的义利之辨一脉相承。

听说上个世纪 50 年代有这么一件事情。一天,毛主席邀请几位民主派耆老到家中茶叙,有位耆老忽然壮起胆子问:如果梵澄的老师还活着,今天会怎样?主席笑眯眯地回答:要么他识时务,要么请他去该去的地方。

这故事八成是编出来的,姑妄听之。但什么叫"识时务"?或者问,"历史"之后,"精神哲学"该是什么样子?

处于"精神哲学"转变为"历史哲学"的关头——从先哲王过渡到素王的历史时刻,《老子》书已经大讲圣人"识时务",并没有什么好奇怪的。圣人的智能是"道",其貌如水一样平静——老子善用比喻,"水善利万物而有静。居众人之所恶,故几于道矣"。《老子》书

中大量类似的话表明，老子很可能已经意识到圣人的生存位置发生了“不以人们意志为转移”的变化。相当明显的是，如果圣人仍然是侯王——处于上位，何以会有“居众人之所恶”的问题出来？

梵澄对老子讲的圣人在人世不可与人争的话非常在意，多次提到圣人的虚静现在应该是“能挫人之锐气，解人之纠纷，和众之光明，同众之尘垢”（第6页，参见第10、98页）。“精神哲学”转变成“历史哲学”的样子，意思首先指圣人已经失去王位，已经“居众人之所恶”，因而，圣人必须善于隐藏自己的才智。梵澄援引古训“良贾深藏若虚，君子盛德，容貌若愚”（第60页）来诠解老子的话，但“深藏若虚”不仅因为“明哲保身”是圣人的天性——圣人懂得知人知世可能祸及自身（第75页）；更重要的是，才智这种东西对于人民来讲有害无益；“人未有无明无智而能为恶者，其为恶，乃用其明其智之不当耳”（第39页）。即便到了当今的民主时代，这问题依然还在，甚至更为严重，因为“民智已开”——“如今西方的犯罪者，很少是无知无识的人，多是知识分子，而且精明能干，技术高强”（《陆王学述》，第49页）。梵澄甚至明确表示赞同陆象山的看法，对有的人不能“以学问传授之”，否则无异于“假寇兵，齎盗粮”。联想到《老子》书中那些被指为所谓“愚民政策”的话，可以推想，虽然《老子》书是侯王写给侯王的，但老子已经意识到，能读书的已经不仅仅是有才器成圣之人了。

圣人与民众不同，主要因为对幸福的理解不同。民众有自己的“迷信”，举凡“日者也、卜巫也、星命也、风水也，繁多猥琐，不可究诘。……凡此皆正道之反，善德之妖也”；但之所以这类“迷信”“迄今两千数百年亦未拔”，都因为生死祸福问题乃百姓的首要大事（第84页）。圣人之所以“异于庸人”，就在于不依生死祸福来决定自己的行为。尽管如此，圣人智能并非超然尘世，而是在尘世之中；这意思是说，圣人已经不是侯王，而是“居众人之所恶”。圣人如何与众人相处的问题就来了——“精神哲学”因此得像“历史哲学”的样子。

经上有“和其光，同其尘，挫其锐，解其纷，是谓玄同”（“玄”者，隐而不宣也），梵澄解释说，“和其光”就是“不自耀于众”，“同其尘”就是

"与众同其忧乐";这不等于与尘世同流合污,而是"内中有主"、大智若愚。到了孔子,圣人对此"玄同"的自我意识更明确——孔子所谓"和而不同"(第81、84页;顺便说,对于所谓"和而不同",庄子可能得其正解)。从老子到孔子,完成了从"精神哲学"到"历史哲学"的转变,而且圣人的写作方式明显变了——孔子作《春秋》、撰《孝经》——到司马迁,索性只写史书,史学从此成为中国"哲学"之大宗。

从老子到孔子,完成了从"精神哲学"到"历史哲学"的转变,而且圣人的写作方式明显变了——孔子作《春秋》、撰《孝经》——到司马迁,索性只写史书,史学从此成为中国"哲学"之大宗。

梵澄先生回到北京后,编文化时报的青年友人请他"继续写点当年为《申报》自由谈写的那类杂文,并建议把当年的文章结集出版"。梵澄回信说:

> 日月出矣,爝火不息;刻舟求剑,其可得乎?时过一甲子,而足下犹以"自由谈"为言,陈年日历,何所用之?若谓陈言犹不无可采者,此则依乎所言是否尚有真理。斯可见于学术派与新闻派之辩。(陆灏,前揭文)

圣人的"虚静"——不是吗?